

EL DERECHO A LA LIBERTAD RELIGIOSA EN LA HISTORIA CONSTITUCIONAL ESPAÑOLA

José Martínez de Pisón Caverro

Universidad de La Rioja

1. LA SIEMPRE POLÉMICA LIBERTAD RELIGIOSA



A cuestión de la libertad religiosa en la historia constitucional española no ha sido en absoluto una cuestión pacífica. Son, por supuesto, numerosos los factores que durante los dos últimos siglos colocaron a la libertad religiosa en el epicentro de la batalla de las ideas y de la lucha política con un, más bien, escaso resultado. Como es bien conocido, con la salvedad de la Constitución de 1869 y la republicana de 1931, la historia constitucional española se caracteriza por la intolerancia y la negación de la libertad religiosa o, como se decía en la terminología habitual, la libertad de cultos. No es de extrañar, por ello, que, a la vista de la experiencia constitucional, sea contemplado el artículo 16 de la Constitución de 1978 como un hito histórico al garantizar «la libertad ideológica, religiosa y de culto». Creo, sin embargo, que no por ello debe ser obviado un repaso histórico de las diferentes regulaciones. Entre otras

cosas, porque proyecta un halo de luz sobre el presente. Porque muestra que entre el momento actual y las fases pasadas hay más continuidad que ruptura.

Cierto es que el concepto mismo de libertad religiosa es interpretado y utilizado de numerosas maneras. Por eso, es necesario con carácter previo una aclaración terminológica. En este texto se va a utilizar el concepto de libertad religiosa en un sentido amplio, esto es, como comprensivo de la libertad para profesar o no un sistema de creencias o cualquier religión. No se identifica, por lo tanto, con la libertad del creyente para optar por una u otra religión. Se trata de comprender la libertad religiosa como libertad de conciencia o libertad de creencias que es, por otra parte, el sentido aportado por los textos internacionales sobre derechos humanos cuando se refieren a «la libertad de pensamiento, de conciencia y de religión»¹.

Ahora bien, una reconstrucción del proceso de constitucionalización de la libertad religiosa en España requiere algo más que una mera referencia al articulado que recoge las diferentes posturas. Me parece, en este punto, poco higiénico el hacer una historia en el aire, como si los acontecimientos que marcan nuestros siglos XIX y XX no impregnen, a su vez, la cuestión a tratar. Más bien, todo lo contrario, estos hechos dan cuerpo a todo el proceso de constitucionalización de la libertad religiosa. Sin ellos, éste no sería nada más que una retaña de artículos y de Constituciones sin más sentido. Por eso, es necesario insertarlos en los procesos más amplios que vive la sociedad y la nación española de forma que los textos jurídicos constitucionales, por sí mismos fríos y muertos, cobran vida y adquieren un sentido pleno. Las regulaciones constitucionales, por aclarar algo más, difícilmente pueden entenderse desconociendo los debates y conflictos ideológicos que sacudieron el panorama intelectual español durante los siglos XIX y XX e, incluso, antes. Quiero aclarar que una historia ecuaníme y objetiva del conflicto ideológico en materia de religión en la España de los últimos siglos no está hecha y que, lo que aparece en estas páginas, no pretende colmar todos los perfiles del mismo, sino tan sólo esbozar algunas líneas y algunos escenarios, a la luz de algunas aportaciones de quienes trataron

¹ En efecto, no hay unanimidad entre los especialistas sobre el término a utilizar y sobre su significado. Un disenso que es injusto cuando lo que se busca es excluir a los no creyentes, a los ateos, del reconocimiento y protección de la libertad religiosa y que en España es, además, perverso dada la primacía, presencia y poder de la religión mayoritaria. Sobre este particular hay un excelente trabajo publicado en esta misma revista por Contreras Mazario al que me remito para la aclaración de posibles dudas.

esta cuestión: José M.^a Blanco White, Balmes, Pi i Margall, Menéndez Pelayo, G. de Azcárate, Fdo. de los Ríos, etc. Seguramente, no están todos los que debieran estar. Claro que ello implicaría otra investigación más amplia y distinta.

Antes de entrar de lleno en la descripción y estudio de las regulaciones constitucionales, creo también preciso apuntar algunas ideas clave que atraviesan el largo proceso de constitucionalización de la libertad religiosa.

1. Desde principios del siglo XVI, cuando en 1517 Lutero coloca su famosas 95 tesis en la puerta de la iglesia del castillo de Wittenberg, gesto con el cual se inicia la Reforma, las naciones europeas experimentan la quiebra de la unidad religiosa y se abre un largo proceso en favor de la tolerancia y de la libertad religiosa que culminará a lo largo del siglo XVIII. Primero, será la reivindicación de tolerancia y luego la libertad religiosa como un límite a las injerencias del Estado en la conciencia individual. Precisamente, este hecho es determinante para considerar a la libertad religiosa como la «primera de las libertades». Pero lo cierto es que la Reforma produjo una ruptura traumática de la conciencia ideológica y religiosa europea y el resultado fue, tras un período de duda y cautela, el conflicto, la intolerancia, las guerras de religión. En este contexto, la tolerancia se fue abriendo camino gracias al sentido de lo pragmático de algunos políticos y de algunas cabezas brillantes que se percataron de los escasos beneficios de la intolerancia y de la represión de los disidentes. Como Erasmo, Castellion, Bodin, Spinoza hasta llegar a Locke y Voltaire, sus más cualificados defensores. Sin embargo, consumada la ruptura religiosa, el escenario en los Estados católicos y protestantes fue la intolerancia. La solución adoptada en la Paz de Augsburgo de 1555 no dio los resultados apetecidos. El principio *cuius regio eius religio*, que consagraba el privilegio del príncipe para decidir qué religión o qué creencias deberían compartir sus súbditos fue un fracaso. Sólo en este contexto de conflicto es posible entender las recomendaciones de Bodin expuestas como representantes de los *políticos* para superar la guerra intestina en Francia. Primero de todo, señalando que «cuanto más se violenta la voluntad de los hombres, tanto más se resiste» y, en segundo lugar, recomendando una tolerancia instrumental pues «al obrar así el príncipe evitará la agitación, el desorden y la guerra civil...» (Bodin 1985, 205). Y, por supuesto, sólo en este contexto de conflicto son comprensibles las contribuciones del resto de eminentes filósofos en favor de la libertad.



Con todo, en realidad, la tolerancia y la libertad religiosa sólo encontrarán un camino expedito cuando las grandes instituciones religiosas, incluso las surgidas de la Reforma, se enfrenten al problema de la aparición de nuevas disidencias religiosas. Los mismos principios que dieron lugar a la reforma de Lutero —diálogo directo con Dios, libre interpretación de los textos, el libre examen, etc.— implicaban también un elemento de disgregación que se manifestó, posteriormente, en la aparición de sectas como los anabaptistas, socinianos, puritanos, cuáqueros, presbiterianos, etc. Estos serán los que reivindiquen mayor tolerancia y, sobre todo, libertad religiosa y quienes, en definitiva, promoverán en las colonias inglesas en América los primeros paraísos de tolerancia y libertad y, por lo tanto, quienes lo plasmarán en los primeros textos jurídicos.

La libertad religiosa, ya en estos momentos, tiene un sentido bien distinto. No se basa en razones pragmáticas, sino que se reivindica como el derecho de toda persona de profesar y expresar libremente la opción religiosa que desee, o ninguna de ellas. La libertad religiosa es configurada como la libertad para profesar cualquier creencia, religiosa o no. Es el reconocimiento de que el individuo es la única autoridad válida para decidir cuáles son sus creencias. Mientras que la tolerancia implica una lectura negativa, esto es, que se respeta al disidente a quien se coloca, no obstante, en una posición inferior, la libertad religiosa, por el contrario, tiene una lectura positiva: que todas las creencias se colocan en un mismo nivel y que la persona elige entre ellas la que más la convence, la que voluntariamente quiere profesar. La libertad religiosa consagra así el pluralismo ideológico y religioso, sin jerarquías ni diferencias, y por ello requiere del Estado su neutralidad en materia de creencia.

En España, todo fue bien distinto. No tuvo lugar este proceso de apertura y, desde el punto de vista político, se procede a la construcción de lo que Fernando de los Ríos llamó el «Estado católico cerrado»: «Mas consumada la ruptura de Europa en el xvi, España se encierra dentro de sí misma; Estado y sociedad nacional se funden para un empeño religioso, para salvar valores espirituales que España vio simbolizados en la causa del catolicismo» (Ríos 1997, II, 405-406). Se funden así la españolidad y la catolicidad, de manera que el Estado y la Iglesia se convierten en una única realidad: el Estado católico cerrado. Con consecuencias dramáticas: «Mas en un Estado concebido como órgano para un fin religioso y con un contenido dogmático preciso, en un Estado que coincide con la sociedad y no deja fuera de sí

nada que represente desacuerdo con el dogma, que es la razón de ser de él, en un Estado tal no hay lugar para las minorías, para la heterodoxia, para las posiciones discrepantes, porque es un Estado-Iglesia. Tal es el Estado español del XVI» (Ríos 1997, II, 407). Es el Estado que se construye a partir de los Reyes Católicos y que perdura hasta el inicio de la historia constitucional.

Cierto es que no siempre fue así. La España de la Edad Media había trenzado toda una tradición de tolerancia y pluralidad religiosa —cristianos, árabes y judíos—. Las «tres castas y el casticismo» que, según la reivindicación de Américo Castro, se aglutinan en el amanecer hispano². Vistas así las cosas la historia «española» de esos momentos es, por el contrario, mucho más rica que la de su contemporánea europea. Sólo que, a partir de finales del siglo xv, cuando los Reyes Católicos resucitan la Inquisición (1480) cambian las tornas y la intolerancia implacable de esta institución perseguidora de herejías y conversos suprimirá cualquier vestigio de pluralismo religioso. A lo que se sumará la expulsión de los judíos (1492) y de los moriscos (1609). Claro está, como ya apuntara Pi i Margall hace más de un siglo, la sacrosanta unidad religiosa «se la hizo y se la conservó por el hierro y por el fuego» (Pi i Margall 1986, 263). «Las hogueras se encendieron, comenzaron los autos de fe y la más estricta ortodoxia se establece como obligatoria sobre el suelo de España. Por estos duros caminos discurre el proceso de unificación nacional», escribió Fernando de los Ríos en 1926. Pues, en esta labor de limpieza religiosa, irá de la mano en perfecto maridaje con el poder real que utilizará la fuerza de la Inquisición para el mantenimiento del orden interno. «Los lindes que separaban error, pecado y delito se atenúan al punto de borrarse. Todo queda sumido en la esfera delictiva: pecar en un sentido religioso, si es pecar dogmáticamente, es delito» (Ríos 1997, II, 430). De esta manera, se sella «un férreo compromiso entre Monarquía e Iglesia católica» encarnado por las eficaces actuaciones de la Inquisición en el mantenimiento del orden y la unidad religiosa (Tomás y Valiente 1996, 116-117). Este es el panorama político con el que

² Dice A. CASTRO: «Sin el trenzado previo de dichas tres castas y casticismos y su tensión y desgarró entre 1492 y 1609, ni La Celestina ni El Quijote existirían, ni el Imperio se hubiera estructurado en aquella forma, ni habría sido económicamente improductivo, ni los españoles habrían desarrollado su cultura religiosa, filosófica y científica según lo hicieron en la primera mitad del xvi, ni caído en la ignorancia y abatimiento intelectual del xvii —grave hipoteca aún no del todo cancelada. Confío en que los años, tan elementales verdades irán ocupando el lugar de las leyendas y las torceduras de la verdad hoy en vigor» (A. CASTRO 1987, 10).

se inicia la historia constitucional española, lo que explica las belicosas resistencias que va a encontrar el reconocimiento de la libertad religiosa y el debate ideológico de fondo que las sustenta.

2. Pues bien, mientras en los países europeos se discutía en torno a la tolerancia y la libertad religiosa, en España se procedía a un curioso fenómeno de impermeabilización ideológica que no sólo tenía que ver con el cierre de las fronteras a la influencia intelectual del exterior, sino que es el caldo de cultivo de la formación de un pensamiento típicamente español, decisivo para explicar las intolerancias constitucionales: el pensamiento reaccionario y su turbio epígono el nacionalcatolicismo. En efecto, tras la frescura y la brillantez de la Escuela española de Derecho natural, se produjo algo así como un repliegue sobre sí mismo que en el siglo XVIII sienta las bases del pensamiento reaccionario, enfrentado a la Ilustración, que tomará cuerpo en el XIX en intelectuales como R. de Vélez, Balmes, Donoso Cortés o el mismo Menéndez Pelayo y que ya en el XX conformará la ideología conocida como nacionalcatolicismo. Estas corrientes, unidas ideológicamente, sustentarán el maridaje entre lo político y lo religioso, entre el trono y el altar. Forman el caldo de cultivo de las posiciones más contumaces contrarias a la tolerancia, a la libertad religiosa y a la separación Estado-Iglesia.

Y es que la historia cultural e ideológica de España desde el XVIII es la historia del enfrentamiento entre estas corrientes reaccionarias y las diferentes formas de disidencia que surgirán: en el XVIII, los ilustrados; en el XIX, los grupos heterodoxos serán bastante más numerosos: liberales, exaltados y progresistas, krausistas y, más tarde, republicanos, socialistas, anarquistas y comunistas. Quienes defenderán la libertad de cultos. El enfrentamiento entre unos y otros será una guerra sin cuartel y la libertad religiosa estará en medio del campo de batalla.

3. El proceso de constitucionalización de la libertad religiosa es deudor de este enfrentamiento y de la radicalidad que en algunos momentos van a tomar estas posiciones. Entre los hechos y las polémicas que pueblan esta accidentada historia me parece digna de mención lo que llamo en el texto la «ruptura de la conciencia religiosa» que se va a producir desde finales de la década de los 50 y durante los 60 del siglo pasado. Con ello, quiero hacer referencia a la trumática ruptura que va a tener lugar entre el catolicismo y el krausismo. En materia religiosa, el krausismo engarza con las corrientes modernistas que, en países católicos como Italia, Francia y

Belgica, pretendían conjugar tradición y progreso, los dogmas de la iglesia católica con el liberalismo. A pesar de que el modernismo y el krausismo tenían inteligentes defensores, católicos ellos, que buscaban una vía de armonización, sus esperanzas se vieron frustradas por la decidida voluntad de la Santa Sede de oponerse al liberalismo. En efecto, la Santa Sede, tras un período de incertidumbre y de ambigüedad sobre su posición respecto al Estado Liberal, se decidió por una posición de dureza. El Papa Pío IX encarna la posición de dureza de la Iglesia católica con la encíclica *Quanta cura* y, sobre todo, la *Syllabus errorum* (1864), en la que enumeraba los errores del liberalismo. Finalmente, el Concilio Vaticano I (1869-1870) acabaría por consumar la ruptura entre la Iglesia católica y el estado liberal. Pasarán muchos años antes de que estas relaciones pudieran recomponerse.

Esta ruptura tuvo consecuencias que merecen nuestra atención. Primero de todo, porque justificó la persecución de krausistas y no krausistas que se manifestó en las dos «crisis universitarias». Además, porque implicó un cambio en el programa político del conjunto de grupos liberales, progresistas, republicanos, etc. Hasta ese momento el liberalismo había transigido en materia religiosa, no había hecho caballo de batalla de la libertad de cultos esperando lograr otros avances políticos; a partir de ese momento, las tornas cambian: la libertad religiosa o de cultos va a constituir el eje de toda la polémica. Es más, serán los represaliados por la primera crisis universitaria quienes en el debate de la Constitución de 1869 defenderán por encima de todo la libertad religiosa. Tanto en ésta como en la Constitución de 1876 el debate sobre la libertad religiosa ocupó buena parte del trabajo de los constituyentes. La consecuencia más trágica será, sin duda, la radicalización de las posiciones que se manifestará en la frustración de lograr la paz religiosa bajo la II República y en el régimen nacionalcatólico instaurado por el general Franco.

2. LAS PRIMERAS CONSTITUCIONES

El proceso de constitucionalización de la libertad religiosa en España es deudor directo de estos conflictos y de la particular lectura que de nuestra historia harán los sectores más reaccionarios. En España, a diferencia de lo que sucedía en otros países europeos, la resistencia a su reconocimiento y la intolerancia van a ser las notas dominantes. Ya desde el Estatuto de

Bayona y la Constitución de Cádiz. En una historia a grandes trazos de este proceso, estos textos constitucionales abren, en realidad, un largo período de rotunda y retórica confesionalidad que, en sus diferentes versiones, se plasma además en las Constituciones de 1837, 1845 y la no promulgada de 1856. Véase, por ejemplo, el Título I del Estatuto: «*La religión Católica, Apostólica y Romana en España y en todas las posesiones españolas, será la religión del Rey y de la Nación y no se permitirá ninguna otra*». Una retórica y una rotundidad que no ofrece lugar a la duda en un texto, por otra parte, inspirado en la ideología de los «afrancesados», pero que muestra a las claras una de las paradojas de esta primera fase de la constitucionalización de la libertad religiosa: que, con independencia de la ideología que inspire una u otra Constitución, sea afrancesada, liberal o servil, progresista o moderada, en materia de religión niega la libertad de cultos.

Cierto es que, en las vísperas constitucionales, lo más cauto era transigir en este punto y esperar tiempos mejores. De hecho, ésta será la principal estrategia del primer liberalismo hispano: avanzar en la reforma del Estado e, incluso, del reconocimiento de las libertades a costa de la libertad religiosa y de cultos. Y no es para menos. En 1810, año clave en la elaboración de la Constitución gaditana, se congregan en esta ciudad las fuerzas más variopintas que luchaban contra el invasor francés y el consenso entre ellas, más allá de la defensa común, resulta harto difícil. Ese mismo año, Rafael de Vélez publica un escrito panfletario cuyo título es bastante expresivo: *Preservativo contra la irreligión o los planes de la filosofía contra la Religión y el Estado*. Del mismo modo que D. Pedro del Congosto, personaje del episodio Cádiz de Pérez Galdós, bramaba contra las novedades traídas por «gente afrancesada», «filosofillos irreligiosos», «ateos», «francmasones» y «democratistas, enemigos encubiertos de la religión y del rey», Vélez ilustra el camino que va a seguir la guerra contra la heterodoxia:

«Con este ánimo voy a trasladar las ideas que se han estampado en nuestros papeles públicos. Ellos únicamente serán los testimonios que presente a la faz de todo el mundo y juicio de todos los sabios. Por documentos tan auténticos y testigos tan irrecusables intento probar, *que algunos de nuestros españoles* (tal vez sin advertirlo) *han adoptado en sus escritos aquellos horrosos planes*, que la Francia y Napoleón han seguido, para conquistar toda la Europa, destruir todos los cultos, y convertir a la España de una nación católica en país de los ateos, y de una potencia libre en una provincia cautiva uncida al carro de un tirano y de su infame *Filosofía*» (Vélez 1812, 100).

Y se lamenta en su reclusión gaditana de la situación de España con unas palabras que en nada desmerecen las que, más tarde, escribirá Menéndez Pelayo:

«España celebrada en todos los siglos por su firme adhesión a sus leyes y costumbres, venerada de todos los christianos por la pureza de su fé y catolicismo: y hecha admiración de toda la Europa en la formidable resistencia que hace por su libertad y religión, ahora ha principiado a sentir enmedio de su mismo seno una revolución nueva de ideas, una guerra de opinión, una lid intestina más terrible que la de la Francia, a la que sino se resiste a los principios, sin duda se le deberá el triunfo del tirano sobre nuestra gran nación» (Vélez 1812, 7).

Precisamente, porque se apeló a los principios, la liberal Constitución de 1812 fue, en materia de libertad religiosa, bastante reaccionaria. De ella dirá Pi i Margall: «La Constitución de Cádiz era exageradamente religiosa» (Pi i Margall 1903, 101)³. Difícilmente podía esperarse otra cosa dada la composición de las Cortes y los equilibrios inestables entre los sectores reaccionarios y los liberales. La jerarquía eclesial pudo respirar tranquila con la redacción del artículo 12: «*La religión de la Nación española es y será perpetuamente la católica, apostólica, romana, única verdadera. La Nación la protege con leyes sabias y justas y prohíbe el ejercicio de cualquier otra*». Si en algunos aspectos triunfó la revolución sobre la tradición, en la materia religiosa sucedió al revés. Triunfó la tradición y así la progresista Constitución de 1812 recogió en su artículo 12 una de las fórmulas más intransigentes e intolerantes de la historia constitucional española. Y es que, como afirmó Pi i Margall en referencia a las ideas de la Ilustración y su influjo en la Constitución de 1812, «el sacerdocio las aceptó bajo la condición de que no atentaran a su supremacía y exclusivismo religiosos» (Pi i Margall 1982, 116). La Constitución de 1812, en materia religiosa, es una Constitución confesional, pues afirma que la religión católica es y será la

³ Completa su opinión con una valoración positiva de la evolución posterior: «La Constitución de Cádiz era exageradamente religiosa. Empezaba en el nombre de Dios Todopoderoso, Padre, Hijo y Espíritu Santo. Declaraba religión perpétua de España la católica; prescribía que la Nación la protegiera por leyes sabias y justas, y prohibía el ejercicio de cualquiera otro culto. Limitaba, de consiguiente, a las ideas políticas la libertad de imprenta. Daba a los clérigos libre entrada en los comicios y las Cortes, les abría lugar en el Consejo de Estado y les respetaba el fuero de que venían gozando.

En esto los adelantos han sido notables... La expresa prohibición de extraños cultos no pareció en ninguna de las sucesivas Constituciones. En la más conservadora, en la de 1845, se dijo sólo que la Nación se obligaba a mantener el culto y los ministros de la religión católica que los españoles profesaban» (PI I MARGALL 1903, 101).

de toda la nación, e intolerante, pues prohíbe el ejercicio de todas las demás. Y lo hace de una forma excesivamente enfática y retórica.

A todas luces, parece una invocación exagerada tanto por lo que se refiere a «es y será perpetuamente», como si pudiesen prescribirlo para las generaciones futuras, como a la afirmación de que es la «única verdadera», como si los constituyentes, además, fuesen también teólogos. Y parece ser que hubo propuestas de aún una invocación más rotunda de la catolicidad de la nación española. Realmente, el texto es sorprendente y único en su especie, pues la religión no es cosa del individuo, sino que el titular de la religión, quien la profesa es la nación misma. El titular no es individual, sino colectivo, la nación, «capaz por lo mismo de protegerla legalmente y de prohibir el ejercicio de cualquier otra» (Tomás y Valiente 1996, 119),

Sobre los motivos y, sobre todo, sobre el compromiso táctico que subyace a esta declaración parecen bastante convincentes las explicaciones de Agustín de Argüelles. Reconoce que «se consagraba de nuevo la intolerancia religiosa y lo peor era que, por decirlo así, a sabiendas de muchos que aprobaron con el más profundo dolor el artículo 12. Para establecer la doctrina contraria hubiera sido necesario luchar frente a frente con toda la violencia y furia teológica del clero, cuyos efectos demasiado experimentados estaban ya así dentro como fuera de las Cortes. Por eso se creyó prudente dejar al tiempo, al progreso de las luces, a la ilustrada controversia de los escritores, a las reformas sucesivas y graduales de las Cortes venideras, que se consiguiese sin lucha ni escándalo el espíritu tolerante que predominaba en gran parte del Estado eclesiástico» (Argüelles, 1970, 71). Y así quedó consagrada la intolerancia y la radical confesionalidad del Estado. El mismo Argüelles pudo, más tarde, especialmente desde su exilio londinense, percatarse de la ingenuidad de sus propósitos y del feroz ataque que los absolutistas y los defensores de la fe dirigieron pocos años después contra quienes mantuvieron y mantenían un espíritu tolerante.

Pi i Margall, con el estilo brusco y directo de *La reacción y la revolución* (1851), sin embargo, desenmascara a los liberales al estilo de Argüelles:

«Nos vanagloriamos de nuestra revolución; y bien, ¿la debemos a la teología o a la filosofía? La francesa empezó por la negación del cristianismo, y por esta misma negación, no os quepa duda, empezó la nuestra. *Los legisladores de año 12*, por más que aparentase, religiosidad en atención especial de nuestro pueblo, en sí, en el fondo de su conciencia ¡ah! *eran tan impíos* como los representantes de la Convención francesa. ¿Cómo no habían de serlo si se habían educado todos en la misma escuela?» (PI I MARGALL 1982, 227).

A pesar de todo, extraña la unanimidad con la que se aprobó el artículo 12. Ni siquiera hubo enmiendas, ni hubo nadie que alzase su voz para defender la libertad religiosa. Ni nadie protestó contra la asombrosa opinión de D. Pedro Inganzo y Rivero de que españolidad y catolicidad son una misma cosa: que no hay un solo español que no sea católico:

«Decir que la Nación española profesa la religión católica, es decir un puro hecho. Un hecho no es una ley, no induce obligación, y aquí se trata de leyes y leyes fundamentales. 'Que la Nación española profesa la religión católica': esta proposición no dice más un enunciativa como ésta: 'los musulmanes profesan la religión de Mahoma, los judíos la de Moisés'. *La religión debe entrar en la Constitución como una ley que obligue a todos los españoles a profesarla, de modo que ninguno pueda ser tenido por tal sin esta circunstancias. La religión es la primera de las leyes fundamentales*»⁴.

No hubo discrepancias en la votación del artículo 12 que consagraba el pensamiento de Inganzo. Por eso, suena a un lamento impotente la siguiente opinión de José M.^a Blanco White, escrita ya desde su atalaya londinense: «Lo que quisiera hacerles entender es que la opresión en estas materias (religiosas) es el medio más cierto de propagar la incredulidad que los atemoriza, y con ella el encono más que es su pretexto, el trono que la protege, las leyes que la confirman, y hasta la tierra misma en que se ponen en práctica. *Cada genuflexión forzada es un voto al cielo por la destrucción de los que la exigen con las armas en la mano; cada palabra callada, cada objeción suprimida es una maldición secreta con que se quisiera consumir a los que se acogen al poder armado para sostener sus dogmas*» (Blanco White 1971, 266).

Pero, volviendo al texto constitucional, la confesionalidad estatal no se limita al artículo mencionado sino que impregna todo su articulado. Los impíos de Pi i Margall se explayaron a gusto. Empezando por el Preámbulo que encomienda a «la gracia de Dios» la Constitución misma: «En el nombre de Dios todopoderoso, Padre, Hijo y Espíritu Santo, autor y supremo legislador de la sociedad...». Pero las menciones son muy numerosas. A continuación van unos ejemplos⁵. Hasta el punto de ordenar que las Juntas electorales debían empezar sus sesiones con la celebración de «una misa solemne de Espíritu Santo por el cura párroco, quien hará un discurso correspondiente a las circunstancias» (art. 47). O el artículo 117 en el que

⁴ Texto tomado de TOMÁS Y VALIENTE (1996), p. 118.

⁵ Más en extenso en BASTERRA (1989), p. 193.

—¡hasta tal punto llegaba el espíritu ordenancista de los constituyentes del 12!— en el que se recogía la fórmula y el día en el que debían presentar juramento los diputados: «En todos los años el día 25 de febrero se celebrará la última junta preparatoria, en la que se hará por todos los diputados, poniendo la mano sobre los santos Evangelios, el juramento siguiente: ¿Juráis defender y conservar la religión católica, apostólica, romana, sin admitir otra alguna en el reino? —R. Sí juro. ¿Juráis guardar y hacer guardar religiosamente la Constitución política de la Monarquía española, sancionada por las Cortes generales y extraordinarias de la Nación en el año de mil ochocientos y doce? R. Sí juro. ¿Juráis haceros bien y fielmente en el encargo que la Nación os ha encomendado, mirando en todo por el bien y prosperidad de la misma Nación?— R. Sí juro. Si así lo hiciéreis, Dios os lo premie; y si no, os lo demande».

Pues bien, a pesar de todo esto y de otras menciones y obligaciones no menos curiosas que las mencionadas, Menéndez Pelayo no está nada satisfecho de la labor de los «heterodoxos en las Cortes de Cádiz» en materia religiosa. Y eso que «había predominado el espíritu religioso en las juntas provinciales, y él sirvió para alentar y organizar la resistencia» (Menéndez Pelayo 1978, II, 693). En realidad, su opinión contraria —«violenta acritud» en palabras de Sánchez Agesta— a la labor de los constituyentes, a los que tildó con todo tipo de calificativos, no se debió tanto a las invocaciones del catolicismo innato a todo español, que, como hemos visto, se reflejó en un buen número de disposiciones y de obligaciones, como a las discusiones sobre la libertad de imprenta y sobre la Inquisición y, por supuesto, al reconocimiento de la primera y a la anulación de la segunda. Especialmente, en el caso de la discusión de la libertad de imprenta promovida por Argüelles, «encareciendo en vagas y pomposas frases los beneficios de la imprenta libre y la prosperidad que le debía Inglaterra, al revés de España, *oscurecida por la ignorancia y encadenada por el despotismo*», y reforzada y apoyada por Muñoz Torrero, quien, para rebatir a quienes se servían de los dogmas de la Iglesia católica para mostrar su incompatibilidad, «defendió la libertad de imprenta como derecho imprescriptible, fundado en la justicia natural y civil y en el principio de la soberanía nacional que días antes habían proclamado» (698). Finalmente se proclamó la «omnímoda libertad de escribir e imprimir en materias políticas» que tendría, en su opinión, nefastas consecuencias para la cuestión religiosa.

También R. de Vélez en su *Preservativo* pone el acento en la influencia nociva de la libertad de imprenta: «Multitud de hombres presumidos de sabios han publicado en este tiempo ideas y *planes* idénticos en un todo, a los que dictó la Francia, para esclavizar la Europa, y destruir la religión de Jesu-Christo. Como aves nocturnas a quienes la verdadera luz ofusca, se escondieron temerosos a las primeras señales de nuestra religión y patriotismo. El estruendo del cañón, el silbido de las balas, y las voces *viva la religión muera la Francia*, les asustó...» (Vélez 1812, 98-99)⁶.

En suma, que el establecimiento de la libertad de imprenta fue la causante de las fricciones en materia religiosa. Pero, lo curioso del caso es que el Decreto sobre libertad de imprenta de 10 de noviembre de 1810, cuyo artículo 1 luego pasaría al 357 de la Constitución, como bien afirma Tomás y Valiente, sólo liberalizaba la impresión y propagación de las ideas políticas y no las religiosas. Y, no obstante, la opinión extendida entre quienes estudian el constitucionalismo español es la ratificada por Menéndez Pelayo quien inteligentemente muestra la contradicción entre la declaración del artículo 12 y el establecimiento de la libertad de imprenta y sus consecuencias: que «fue letra muerta la ley constitucional». Pues, «... comenzó a existir de hecho no la tolerancia ni la disparidad de cultos, cosa hoy mismo sin sentido en España, sino lo único que entre nosotros cabía: la licencia desenfrenada de zaherir y escarnecer el dogma y la disciplina de la Iglesia establecida; en una palabra, la antropofagía de carne clerical, que desde entonces viene aquejando a nuestros partidos liberales, con risa y vilipendio de los demás de Europa...» (Menéndez Pelayo 1978, II, 710). Opinión ésta, sin duda, que, aparte la natural desconfianza hacia los efectos del librepensamiento en España, está bien explicada por quien la sostiene, pero que no hace justicia a la necesaria incardinación de la tolerancia, la libertad religiosa y la libertad ideológica, que, en este caso, se sirve de la libertad de imprenta como vía de expresión de la diferencia de opiniones. Opinión que, por otra parte, no tiene en cuenta que, bajo ese mismo Decreto, R. Vélez publicó un opúsculo, *Preservativo contra la irreligión* (1810), ampliamente difundido, en el que pone sobreaviso de los males de las ideas venidas de Francia y reafirmaba la alianza entre el trono y la Iglesia.

⁶ Lo malo de esta visión tan tradicionalista, esto es, la conexión entre la libertad de imprenta y el surgimiento de la tan manida e interesada «cuestión religiosa», es que hoy sea asumida tan acríticamente por muchos estudiosos e intelectuales. Véase, por ejemplo, la opinión de SÁNCHEZ AGESTA (1974, pp. 114-115).

En suma, después de todo, parece que la justificación de la actitud de los sectores liberales en torno a la libertad religiosa fue que no se atrevieron a enfrentarse directamente con los integristas y tradicionalistas directamente y que prefirieron dar la batalla indirectamente en el reconocimiento de la libertad de imprenta, que debería conducir a la expansión de ideas y pensamientos nuevos, y, sobre todo, con la abolición de la Inquisición. En este tema, se producirán las fricciones más virulentas y los enfrentamientos con el clero. Es ésta una interpretación basada en las palabras de Argüelles, pero que también aparece entre las imprecaciones de Menéndez Pelayo contra los «volterianos» y «atrabiliarios» liberales de Cádiz: «Temeridad hubiera sido en ellos proponer, cuanto más sancionar, la libertad religiosa; temeridad bastante a comprometer el éxito de su obra. Parecióles mejor y más seguro amparar bajo capa toda insinuación alevosa contra el culto, que en la ley declaraban *único verdadero*, y dejarle desguarnecido de todo presidio, con echar por tierra la jurisdicción del Santo Oficio, único tribunal que podía hacer efectiva la responsabilidad de los delitos religiosos» (Menéndez Pelayo 1978, II, 709).

3. EL CONSTITUCIONALISMO LIBERAL

Durante el largo reinado de Isabel II (1833-1868), desde el punto de vista constitucional, se entró en una nueva etapa en la que se abandona la tradición absolutista y la monarquía se compromete al respeto de una Constitución. Desde la muerte de Fernando VII en 1833 hasta 1868, año en el que es depuesta Isabel II, se suceden varias constituciones: el Estatuto Real de 1834 que, más bien, es una carta otorgada, en la que no es evidente una huella liberal, sobre todo, en la cuestión de la soberanía nacional, la Constitución de 1837, inspirada ya en principios liberales, la Constitución de 1845 y la Constitución de 1856, que no llegó a ser promulgada. En realidad, cada una responde a las incertidumbres y vicisitudes de cada momento histórico, así como, por desgracia, a la ideología del partido político gobernante, con lo que imposibilitaba la vigencia de una Constitución estable.

En materia de la libertad religiosa, no se aprecia un avance cualitativo importante. Todas ellas reflejarán la confesionalidad estatal y la intolerancia religiosa, aunque sí es cierto que es apreciable una rebaja en el tono y retórica de las afirmaciones. En realidad, estas declaraciones contrastan con

las tensas relaciones, que llegaron hasta la ruptura, entre la Iglesia y el Estado durante este período producto sobre todo del apoyo de la primera al carlismo y por el inicio por parte de las autoridades estatales de la desamortización. La apuesta de amplios sectores de la Iglesia católica española por la causa del Pretendiente, que levantó la bandera de los viejos principios absolutistas, no podía ser bien vista por los nuevos gobernantes en los que se apoyaba la regente María Cristina intentando así apuntalar el trono de su hija. Sobre todo, el liberalismo moderado y, cuando fue necesario, también el progresista.

La desamortización fue realmente un constante motivo de continuas desavenencias entre el Estado y la Iglesia española. A pesar de todo, la desamortización no sale muy bien parada no sólo por sus resultados, sino también por haberse perdido una oportunidad de reforma profunda de la estructura social y económica del país⁷. Para unos, fue el punto culminante del enfrentamiento entre Estado y Iglesia que supuso el empobrecimiento de ésta, además de numerosos trastornos sociales en las zonas rurales; para otros, una gran oportunidad perdida de modernizar las estructuras sociales del país que sólo enriqueció a los que más poseían; otros señalan que cumplió los objetivos mínimos de resolver los problemas financieros del país, aunque, incluso ésto, matizadamente, pues la guerra civil con los carlistas supuso, de hecho, un aumento de la deuda⁸. Sí parece que era inevitable y muy necesaria⁹. Al margen de estas consideraciones, en las relaciones Igle-

⁷ Puede verse el estudio reciente de A. NIETO (1996), pp. 498-502. Entre otras consecuencias, la creación de latifundios abstencionistas; no disminuyó la Deuda; problemas con los exclaustrados; funcionarización del clero, etc.

⁸ Según Tuñón de Lara: «La preocupación de Mendizábal era mucho menos financiera que económica. Y así fue el resultado, que en ninguna manera puede asemejarse a una revolución agraria. Los especuladores o los ya propietarios de tierras, que poseían títulos de la Deuda y facilidades de inversión, fueron los beneficiarios de las subastas, y en modo alguno los campesinos modestos. Por consiguiente, no se aumentó el número de propietarios agrarios, sino que se reforzaron los latifundios ya existentes... El capitalismo siguió sin penetrar en el campo español. Grandes propietarios y miembros de la burguesía de negocios no sólo tuvieron facilidades..., sino que hicieron un negocio nada despreciable ... Al lado de la nobleza terrateniente surgían ahora los ricachones de pueblo...» (TUÑÓN DE LARA 1980, I, 118-119).

⁹ Según Alejandro Nieto, quien ha estudiado minuciosamente la desamortización y su imbricación en el origen y formación del Estado constitucional español: «La desamortización eclesiástica española fue un acontecimiento inevitable y por tanto predecible, puesto que su hora histórica había sonado en Europa, en cuyos diferentes países fue realizándose de forma mimética y casi sincrónica. Simplemente los tiempos estaban maduros y la evolución no podía pararse ni siquiera con una guerra civil. Parafraseando a Hegel, la Historia ya había pronunciado su sentencia y sólo se trataba de ejecutarla». Pese a la Historia, su juicio sobre los protagonistas no deja ser realmente duro: «La peculiaridad de la época que nos ocupa consistió quizás en su ambición (fue desamortizado *todo*) y en la voracidad de sus

sia-Estado tuvo dos consecuencias. Por un lado, un fuerte aumento de las tensiones con la Iglesia y el Vaticano que «se puso en movimiento: llovieron excomuniones y anatemas que, en verdad, no inquietaron mucho a las pías conciencias de los compradores» (Tuñón de Lara 1980, I, 119). No obstante, la desamortización tuvo la consecuencia de enemistar aún más a la Iglesia con la política liberal, lo que tendrá su importancia posteriormente cuando no vea con buenos ojos alguno de sus proyectos reformadores¹⁰. Esta tensión culminará, tras algunas devoluciones efectuadas en 1844 y 1845, con el Concordato de 1851 y los acuerdos de 1859, en el que la Iglesia recibirá una amplia indemnización, aunque el recelo hacia el liberalismo no desaparecerá hasta el Concilio Vaticano II¹¹.

Pues bien, todos estos acontecimientos –guerra carlista, problema dinástico, desamortización, tensas relaciones Estado-Iglesia– se reflejarán en la *Constitución de 1837*. Su artículo 11 define la confesionalidad esta-

beneficiarios: un puñado, siquiera fuera amplio, de burgueses y aristócratas que se las arreglaron para no dejar participar a nadie más en el botín. Por lo demás, si la desamortización eclesiástica resultaba inevitable, no menos cierto es que hubiera podido llevarse a cabo de otra manera y con otros beneficiarios –tal y como se había hecho antes, se reclamó entonces y se ha lamentado luego–; pero lo que cuenta es lo que realmente sucedió» (NIETO 1996, 477).

¹⁰ «En todo caso, a raíz de la política antieclesiástica de los gobiernos Toreno (extinción de la Compañía de Jesús y algunos conventos y monasterios), Mendizábal (supresión de monasterios y conventos religiosos varones, desamortización eclesiástica) y Calatrava (supresión de diezmos, ampliación de la desamortización), la España católica y su Iglesia mantuvieron, salvo excepciones aisladas, considerables reservas si no abierta hostilidad respecto del régimen liberal y de todo pensamiento laicista y moderno. El papa Gregorio XVI permaneció neutral ante el pleito dinástico español de 1833, lo que significó el no reconocimiento de Isabel II. En 1837 se llegó a la ruptura formal de relaciones entre la Santa Sede y el gobierno español. Aunque los moderados lograrían en 1851 establecer un nuevo compromiso con la Iglesia, las relaciones Iglesia-Estado liberal fueron siempre inseguras... El poder de la Iglesia como institución pudo disminuir sensiblemente durante la década de 1830... Pero el peso de la tradición católica condicionó, sin duda, la evolución del liberalismo en España, la cultura, la educación, la vida colectiva del país, esto es, valores, creencias y hábitos de comportamiento» (FUSI Y PALAFOX 1997, 56).

¹¹ Por otro lado, también es cierto que la desamortización incorporó a la Iglesia al sistema económico que estaba surgiendo en España. El proceso desamortizador supuso una apertura del sistema económico al capitalismo, pero también la integración de la aparentemente perdedora en el mismo. «De hecho, la desamortización no expulsa a la Iglesia del sistema económico, sino que, al transformar este último, la obliga a integrarse en el nuevo». Si antes, con el Antiguo Régimen, la Iglesia tenía una considerable presencia económica en la sociedad española, tras la desamortización y las sucesivas indemnizaciones no pierde ese puesto, pues se convierte en receptor de los flujos económicos, incluso, de capital católico extranjero, y la convierten en una fuente de inversión, «que si en el caso del clero secular se revierte sobre títulos de Estado, en el caso de los religiosos se dirigirá hacia las actividades industriales» (BOTTI 1993, 43). Se produce, en esas décadas, así la paradójica situación de una estructura eclesial integrada en los mecanismos económicos y, sin embargo, ideológicamente contraria al capitalismo y al liberalismo que promueve esas estructuras

tal: «*La Nación se obliga a mantener el culto y los ministros de la Religión Católica que profesan los españoles*». Dos aspectos destacan de esta redacción, aparte de su parquedad y de su estilo triste. Por un lado, la obligación del Estado de mantener el culto y al clero y, por otro, la declaración de que la religión católica es la que profesan los españoles¹². La primera parece ser que fue defendida como una contraprestación al proceso desamortizador que se estaba llevando a cabo (Tomás y Valiente 1996, 121). La misma Comisión redactora (con Argüelles a la cabeza de la misma) justificó su inclusión en la disminución de los bienes patrimoniales de la Iglesia y en la reducción de los diezmos que hasta entonces habían sostenido al clero. Con ello, se trataba de garantizar la subsistencia del clero, además de seguir la línea tradicional del regalismo por la cual la Iglesia debía estar bajo el control del poder político. Por su parte, la segunda parte de la declaración, parece inspirada en el pragmatismo de los constituyentes. Aunque algunos eran defensores de la libertad religiosa, consideraban que la mayoría de los españoles eran católicos, por lo que podía perfectamente reconocerse en la Constitución. Junto a ello, como señala Menéndez Pelayo, los mismos constituyentes se mostraron contrarios al reconocimiento de la tolerancia y el pluralismo ideológico aduciendo la razón de que aumentaría la división entre los españoles (Menéndez Pelayo 1878, II, 849-850). Parece que se utiliza el procedimiento retorcido de «afirmar» que la religión católica es la que profesan los españoles para no verse obligados a tener que declarar la confesionalidad estatal. Pese a todo, sin embargo, en la declaración de este artículo resalta, por encima de todo, el que, aunque se incluya la obligación de financiar el culto y los ministros de la Iglesia católica, no se diga nada sobre la libertad de profesar unas u otras creencias. Es, por tanto, un texto, que destaca por sus silencios y, por contra, por la asunción de esa obligación presupuestaria.

La Constitución de 1837 no tuvo un período largo de vigencia. La siguiente reacción conservadora se plasmó en *la Constitución de 1845* que, desde la perspectiva de la constitucionalización de la libertad religiosa, sigue la línea iniciada en Cádiz de negar el pluralismo religioso y de reconocer a la religión católica como la única y la de todos los españoles, lo cual, dado el carácter partidista de sus redactores, no debe extrañar a nadie y, más aún, en un período en el que se va reforzar la presencia de la Iglesia en la sociedad

¹² Vid. BASTERRA (1989), p. 199.

española. Su artículo 11 afirma lo siguiente: «*La Religión de la Nación española es la Católica, Apostólica, Romana. El Estado se obliga a mantener el culto y sus ministros*». Frente a la de 1837, «con un artículo desdeñoso y vergonzante» en opinión de Menéndez Pelayo ya transcrita, la de 1845 utiliza una retórica y un estilo frío y duro que recuerda a la de Cádiz. Pero, lo cierto es que, de la una a la otra, no se ha avanzado nada en materia de libertad religiosa. Dos Constituciones tan contrapuestas en otras cosas, sin embargo, siguen la misma orientación en la regulación de la confesionalidad estatal y la intolerancia. No existe un atisbo de libertad religiosa con el agravante de que en 1845, tras la experiencia de la Constitución de 1837, se vuelve al dogmatismo inicial. La declaración de confesionalidad, incluso, traspasa la frontera misma de la afirmación de la estatalidad de la religión católica para convertirse en algo más categórico: la esencia de la españolidad, de la nación española, se expresa en su catolicidad, en la creencia en la religión católica, apostólica y romana. Detrás de esta declaración, se encuentra ya algo habitual en nuestra historia constitucional: que la religión católica y la esencia de la nacionalidad española son una misma cosa. No hay español que no sea católico y aquél que haya nacido dentro de sus fronteras y no sea católico, a pesar de todo, no es español.

Con esta declaración, los gobiernos moderados de Narváez pretendían reconducir las relaciones con la Iglesia católica y el Vaticano. Aparece como una contraprestación al reconocimiento por parte de la Santa Sede de Isabel II y a la renuncia de apoyo a las facciones carlistas. Al artículo 11 se sumaron otras medidas favorables a la Iglesia católica. Tanto la paralización del proceso desamortizador como la apertura de negociaciones para el restablecimiento de relaciones diplomáticas con Roma¹³. La firma del Concordato en 1851 vino a ratificar esta línea política. Este reforzó la confesionalidad estatal al

¹³ Los historiadores relatan estas prisas y estos cambios del siguiente modo: «Al tiempo con el Concordato que el 11 de marzo de 1851 firmaron el Estado español y la Santa Sede, los moderados devolvieron al catolicismo su papel central en la vida española. El Concordato solucionó el problema creado por la desamortización, aceptada por la Santa Sede a cambio del compromiso del Estado a proceder al sostenimiento económico de la Iglesia española; restableció de hecho las órdenes regulares concedió a la Iglesia amplias competencias en materia de educación. La Santa Sede reconocía a Isabel II (lo había hecho ya en 1848); el Estado español afirmaba a su vez la unidad católica y hacía del catolicismo la religión oficial del país. La reafirmación de la influencia católica, simbolizada en el pensamiento de Balme y Juan Donoso Cortés y, mejor aún, en la figura de Antonio María Claret, fue así inmediata y poderosa. Los años 1856-1868 verían una convivencia casi óptima entre la Iglesia y Estado, sólo empañada por tensiones ocasionales provocadas, como se mencionó, por la intransigencia antiliberal del Papado y de la jerarquía española» (FUSI Y PALAFOX 1997, 60).

categorizar la unidad religiosa del país. Su artículo 1 realiza la siguiente declaración: «La religión católica, apostólica, romana, que, con exclusión de cualquier otra, continúa siendo la única de la nación española, se conservará siempre en los dominios de su Majestad Católica, con todos los derechos y prerrogativas de que debe gozar según la ley de Dios y lo dispuesto por los sagrados cánones». Afirmación enfática que asume dogmática la catolicidad de todos los españoles, pero que tiene importantes consecuencias al dar vía libre a la Iglesia para gozar de los derechos y prerrogativas de la ley de Dios y los sagrados cánones. Las más importantes tuvieron que ver con la obligación del Estado de mantener al clero y los ministros de la Iglesia y la novedad de permitir su intervención en el sistema de enseñanza y en la censura de cualquier publicación sobre religión o moral ¹⁴. Por contra, el Estado logró, por un lado, renovar el viejo derecho de presentación o de patronato regio y, por otro, cerrar el capítulo de los efectos de la desamortización al reconocer la Iglesia la transmisión de «sus» bienes a los nuevos propietarios.

La nueva situación no le debió parecer tan mala a Menéndez Pelayo, cuando, aunque sea con la boca pequeña, reconoce sus ventajas: «Los años que corrieron desde 1844 a 1853 fueron, si no de paz, por lo menos de relativa tregua entre la Iglesia y los poderes civiles. Los gobiernos más o menos conservadores que estos nueve años se sucedieron no salían del *partido de acción* ni traían el instinto demoleedor característico de los progresistas: atendían más bien a consumir, a justificar, a legalizar lo hecho... Algo se hizo, mucho más se intentó, y a lo menos se llegó al restablecimiento de la paz con Roma, sin cuya autoridad nada podía emprenderse y ejecutarse» (Menéndez Pelayo 1978, II, 864).

A su vez, también Jaime Balmes es un testigo y comentarista de excepción de este período constitucional:

«En el artículo 11 de la Constitución de 1837 había un vacío que habían sentido mucho todos los católicos: en él no se consignaba que la religión de la nación española fuese la católica, apostólica, romana; se distinguía entre la nación y los españoles, es decir, que se esquivaba el declarar la religión católica como religión nacional; en el proyecto se dice que la religión de la nación española es la católica, apostólica, romana, y el que el Estado se obliga a mantener el culto y sus ministros. En esta parte se aventaja a la de 1837, pero se queda detrás con respecto a la de 1812; en ésta se prohibía expresamente el ejercicio de todo culto que no fuese el católico» (Balmes 1988, 293).

¹⁴ Vid. SÁNCHEZ AGESTA 1974, 295 y 296.

Interesante apreciación esta última por la cual la del 12 es mejor que las posteriores porque prohibió todo culto no católico. Lo importante es declarar que la religión católica es la nacional. Ni siquiera la cuestión de financiar al clero.

Balmes escribió éste y otros comentarios en los años 1843 y 1844 en el periódico *El Pensamiento de la Nación*. El interés de la opinión transcrita no sólo reside en el comentario favorable, sino en que es reflejo del ideario político que había ido elaborando y que, antes que Antonio Cánovas del Castillo y que Menéndez Pelayo, encarna el pensamiento reaccionario en la España decimonónica. En síntesis, se trata, frente a los espasmos revolucionarios, de una defensa de los pilares básicos de la convivencia entre españoles: el principio monárquico y, sobre todo, el católico. Esto es, el estrecho y esencial ligamen entre la nación española y la religión católica:

«No hay otro medio: los hombres que han de gobernar la nación es menester que respeten altamente los principios que ella respeta; de otra manera no hay que esperar remedio a nuestros males. *Cuando una nación ha estado por largo tiempo exclusivamente sujeta a la influencia de algún principio, llévale siempre grabado en el corazón y expresado en su finomía*; así como un individuo apenas puede despojarse en toda su vida de las ideas, costumbres y modales que se le han comunicado en la infancia. El principio monárquico, y aún más el católico, han tenido por largo tiempo bajo su influencia a la nación española; y he aquí la razón de la gran fuerza que tienen en España estos dos principios; he aquí por qué han sobrevivido a tantos trastornos, por qué han resistido a tantos elementos disolventes como los han atacado...» (Balmes 1988, 79).

Este es el sustrato de sus opiniones constitucionales. Curiosamente, del «sepulcro» de la Constitución de 1812 saca y salva la regulación de la confesionalidad estatal y valora positivamente que la Constitución de 1845 cubra el «vacío» de la del 1837: que no se reflejaba que la religión de la nación española es la católica, apostólica y romana. La del 1845 aparece así como «suprema» porque aún la del 1812 y la del 1837: recoge la confesionalidad estatal y, además, el compromiso de financiar y mantener el culto y los ministros católicos. Pues, «es un deber de la sociedad civil, o, lo que es lo mismo, es un deber de los que la dirigen el no olvidar los intereses religiosos, sin que sean parte a eximirlos de una gravísima responsabilidad, ni el pretexto de la tolerancia, ni de la diferencia de los órdenes civil y religioso» (Balmes 1988, 111).

A pesar de ello, en la elaboración de *la Constitución de 1856*, no promulgada, surgirán las primeras discusiones encendidas sobre la necesidad de

reconocer la libertad religiosa. Estas se manifestaron en una retorcida redacción de su artículo 14: «*La Nación se obliga a mantener y proteger el culto y los ministros de la religión católica que profesan los españoles. Pero ningún español ni extranjero podrá ser perseguido por sus opiniones o creencias religiosas, mientras no las manifieste por actos públicos contrarios a la religión*». Nada más significativo que la coletilla final. El mismo Menéndez Pelayo estalla ante la deficiente redacción. Tras afirmar que la comisión constitucional presentó «una base capciosa, indirecta y ambigua, pero que llevaba expresa la declaración de tolerancia», se interroga:

«Pero ¿qué son actos públicos? ¿Ni a quién se persigue civilmente por opiniones no manifestadas de un modo exterior? Acto público es el libro, el periódico, la cátedra. El artículo, pues, o no quería decir nada, puesto que de los pensamientos ocultos sólo Dios es juez, o venía a autorizar implícitamente cualquier género de propaganda contra el catolicismo» (Menéndez Pelayo 1978, II, 874).

A los constituyentes que redactaron ese artículo les traicionó su apuesta por la tolerancia y su referencia a la religión católica. Aunque buscaban una redacción que no hiriese los sentimientos de los defensores de la unidad religiosa, buscaban un compromiso con el reconocimiento de la libertad religiosa y de la tolerancia y se confundieron en la redacción. Pues, no cabe otro acto público contra la religión si no se entiende que ésta es la «católica» (Basterra 1989, 209). En fin, parece que querían conjugar el respeto a la obligación contraída por el Concordato de mantener al clero y los privilegios eclesiales con una incipiente tolerancia hacia el culto privado de una religión o público siempre que no sea contrario a la religión «católica».

Pi i Margall, testigo de excepción y partícipe del movimiento revolucionario del 54, antesala de los cambios constitucionales frustrados, nos ha dejado sus impresiones sobre este período en su libro *La reacción y la revolución* (1855). Respecto al debate constituyente, echa un exabrupto de tanto o más potencia que el de Menéndez Pelayo:

«No ha habido en la cámara un solo hombre que haya tenido suficiente valor para decir: No soy católico, soy protestante o judío o musulmán o ateo. ¿Como cuántos diputados habrá, con todo, que tengan, no digo ya creencias católicas, pero ni creencias religiosas? En los discursos de los individuos de la Comisión, como en los de cuantos han sostenido las enmiendas en sentido más avanzado, se ha dejado descubrir bien el completo escepticismo de sus hipócritas autores. Los diputados moderados son tanto o más ímpios, pero han levantado la voz hasta contra esa ambigua y estúpida tolerancia que la Comisión propone.

La unidad religiosa, han dicho todos, ¿cómo no hemos de quererla? Que la España es toda esencialmente católica ¿quién lo niega? ¡Miserables! Da vergüenza vivir en un país donde en el siglo XIX no hay aún valor para decir lo que todos los ojos ven y todos los oídos oyen. La voz de los obispos les intimida a esos hombres que se atreven a llamarse revolucionarios» (Pi i Margall 1982, 279-280).

Rechaza la tímida apertura que la Constitución «progresista» quiere introducir en materia de la libertad religiosa: «...se habla sólo de tolerar, no de sancionar, que españoles y extranjeros adoren a Dios bajo la forma que les dicte su conciencia; se habla sólo de que no quepa civilmente perseguir a nadie por sus opiniones religiosas. Esta vaguedad, esta poca lógica me hacen concebir ya serios temores...». Se declara «enemigo de todo culto, porque todos me parecen a cuál más estúpidos», «...pues hay hombres que tienen, no convicciones, creencias, y sienten la necesidad de verlas traducidas en esas fórmulas y símbolos, yo, partidario de la libertad, no puedo menos de pedir y exigir a voz en grito la de culto. *Coartarla es coartar la conciencia, es coartar aun el pensamiento*; y lo he dicho ya, por el pensamiento vive el hombre» (Pi i Margall 1982, 238-239).

4. EL SEXENIO REVOLUCIONARIO

El sexenio revolucionario abre un período de nuestra historia política y constitucional en el que la libertad religiosa se va a colocar en el centro del debate ideológico. Parece haber perdido validez la vieja política de transigir a costa de la libertad de cultos. El mismo movimiento revolucionario se inspira y exige su reconocimiento tanto es así que el gobierno provisional hizo público un comunicado en el que recogía las reivindicaciones populares (libertad de cultos, de imprenta, de enseñanza, de reunión y asociación) y tomó dos medidas claramente anticlericales: el Decreto de 12 octubre de 1868 disponiendo la disolución de la Compañía de Jesús, expulsión de sus miembros e incautación de sus bienes y el Decreto de 19 de octubre de 1868 disponiendo la extinción de conventos y casas religiosas. De este breve período, del mes de octubre de 1868, hay que reseñar, en suma, lo que es un hito en la historia constitucional española: por vez primera, se reconoce la libertad religiosa. El proyecto de Constitución de la

I República, de 1873, continuará esta línea, incluso, promoviendo una más nítida separación entre el Estado y la Iglesia.

Sin embargo, no eran buenos tiempos para la libertad religiosa. Es la época en la que la Sante Sede se decide por un posición de dureza contraria a la laicidad liberal que se materializa en las encíclicas de Pío IX *Quanta cura* y la *Syllabus errorum* (1864), que enumera los errores del liberalismo, y el Concilio Vaticano I (1869-1870) que se opone a los intentos de reconciliación del modernismo. En España, esta toma de postura tendrá una notable incidencia en los acontecimientos políticos acaecidos bajo el sexenio. Por un lado, porque sirvió de justificación al clero carlista y al carlismo que se alzaba en armas contra del nuevo régimen. Por otro, porque cerró la vía a quienes progunaban, desde el catolicismo, una apertura al liberalismo y la modernidad. La *Syllabus* impedía cualquier conciliación entre los creyentes católicos y la modernidad encabezada por el liberalismo, lo que condujo a una ruptura traumática con la Iglesia católica. Esta ruptura, en suma, produjo una crisis en la conciencia religiosa de numerosos intelectuales cuyo papel iba a ser relevante en el período revolucionario. Principalmente, en el grupo de los krausistas liderados por Julián Sanz del Río, pero también otros que vieron cómo era imposible esa conciliación y se veían abocados a posturas, más bien, teístas. La consecuencia de todo ello será que los actores más relevantes de este período, como Pi i Margall, Castelar, Salmerón, etc., serán defensores de la libertad religiosa en la discusión de la Constitución de 1869.

La ruptura fue, particularmente, trágica en el seno del krausismo español quien, en principio, intentó legitimar esa vía armónica antes mencionada, pero que al producirse los pronunciamientos de la Santa Sede se vieron abocados al abandono de la disciplina eclesial¹⁵. Las consecuencias de esta «crisis» se plasmó, sobre todo, en las tensiones universitarias anteriores a 1868: tanto en las revueltas estudiantiles como en «la primera crisis universitaria» por la que el ministro Orovio aparta de sus cátedras a los más desta-

¹⁵ Como afirma el prof. Elías Díaz haciendo referencia a un trabajo clásico de López Morillas: «Julián Sanz del Río, Fernando de Castro, Francisco Giner de los Ríos y Gumersindo de Azcárate son estudiados por López Morillas como hitos de esa misma evolución religiosa que primero se orienta hacia un catolicismo liberal y que, en seguida –tras las terribles decepciones del *Syllabus* (1864) y del Concilio Vaticano I (1869-1870)– iba a concluir en abierta ruptura con la Iglesia católica. Es sumamente importante insistir en esa primera etapa krausista en la que se intenta, con absoluta buena fe, la vía de un catolicismo liberal, vía, sin embargo, efímera –también quizá por la propia evolución religiosa de los krausistas–, hecha imposible e impracticable, sobre todo, al ser rechazado y explícitamente condenado por Roma ese catolicismo liberal» (E. DÍAZ 1983, 185).

cados krausistas, entre ellos, Julián Sanz del Río, Segismundo Moret, Fernando de Castro, Nicolás Salmerón, quien renunciará a la suya por solidaridad con Emilio Castelar, también expedientado y expulsado. El motivo: su heterodoxia católica¹⁶. El expediente de expulsión por heterodoxia se inicia en 1864, el mismo año de la *Syllabus*. Esta crisis también afectará al joven Francisco Giner de los Ríos, quien tras obtener su cátedra verá cómo se posterga su nombramiento al solidarizarse con los expulsados. No será la última vez que sucedan estos hechos, con parecidos protagonistas.

Gumersindo de Azcárate, uno de los afectados por esta ruptura y por las crisis universitarias, escribirá *Minuta de un testamento* (1876) en donde refleja el conflicto anímico vivido por sus protagonistas ante las encíclicas papales y el Concilio Vaticano I: «continuar adorando con el cuerpo lo que antes se adoraba con el alma, haciendo por rutina lo que antes hiciera por exigencia del espíritu, convirtiendo la oración, hasta entonces conversación mística con Dios, en movimiento mecánico del organismo, utilizando las ceremonias santas y augustas, que antes simbolizaban misterios divinos y la comunión con los fieles de una Iglesia, como medios para engañar á los hombres, a la sociedad, a todos... menos a Dios. *Esto, en una palabra, equivale a decir: sé sincero, y te llamarán apóstata; se hipócrita, y te llamarán hombre de honor*». Su conclusión no deja lugar a dudas: «¿No te parece esto un absurdo, una aberración?» (Azcárate 1967, 124-125).

En este contexto, la *Constitución de 1869* reconocerá la libertad religiosa. En sus tres párrafos, el artículo 21 quedó de la siguiente manera:

«La Nación se obliga a mantener el culto y los ministros de la religión católica.

El ejercicio público o privado de cualquier otro culto queda garantizado a todos los extranjeros residentes en España, sin más limitaciones que las reglas universales de la moral y del derecho.

Si algunos españoles profesaren otra religión que la católica, es aplicable a los mismos todo lo dispuesto en el párrafo anterior».

¹⁶ El conflicto ideológico entre reaccionarios y krausistas, moderados y progresistas, viene de lejos. Aun hundiendo sus raíces en la polarización que surge con la invasión napoleónica, para la generación de la revolución de 1868, por lo menos, desde 1854. Como afirma J. J. Gil Cremades para referirse a este período: «El fuego cruzado entre las tendencias de nuevo cuño, así como entre éstas y las antiguas, va a ser cada vez más intenso» (GIL CREMADES 1975, 70). Desde la Universidad, desde la prensa, desde el púlpito, todo vale en la encarnizada guerra ideológica. El capítulo del libro de Gil Cremades dedicado a «Krausismo y Revolución (1868-1874)» es ilustrativo de la imbricación del krausismo en este período histórico y en la Revolución del 68, la «krausista».

Quedó así instaurada la libertad religiosa, si bien de una forma un tanto retorcida al aparecer esa fórmula condicional «si algunos españoles profesaren otra religión». Junto a la tolerancia religiosa, se recoge la tradicional obligación del Estado de mantener el culto y al clero católico. En realidad, el estilo utilizado es sintomático por lo que no dice diciendo lo que dice. No resulta difícil adivinar que, a pesar de la composición política de las Cortes Constituyentes, la mayoría de los diputados seguía pensando que los españoles eran católicos, que, si había alguno de otra religión, éstos serían mayoritariamente extranjeros y que, en último lugar, podía haber unos pocos españoles que no compartiesen la religión mayoritaria. Como se ha calificado también de «fórmula rebuscada que reconoce como un hecho histórico la unidad de confesión católica» (Sánchez Agesta 1974, 338). Esto es, después de todo, se reconoce la unidad religiosa de los españoles, pero también la libertad religiosa. Aunque ésta supeditada a lo que hoy llamaríamos un «concepto jurídico indeterminado»: «sin más limitaciones que las reglas universales de la moral y del derecho» ¿Acaso con esta fórmula no cabe que magistrados de diferentes creencias la interpretasen o como referencia a la religión católica, otra religión o, incluso, una ética pública universal, o una religión civil? También en esto no parece muy feliz la redacción escogida para un texto que es el primero que reconoce la libertad religiosa.

Y, sin embargo, la discusión de este artículo y de la libertad religiosa originó una vivísima polémica en la que mayoritariamente los constituyentes se pronunciaron a favor de esta libertad. Los progresistas y unionistas por su clásica mentalidad liberal veían la oportunidad que habían estado esperando desde las Cortes de Cádiz para establecerla. El sector republicano y democrático porque dudaban de que fuera cierto que los españoles sean por siempre católicos. Sólo los sectores tradicionalistas, el carlismo y los herederos de los moderados defendieron lo contrario. Menéndez Pelayo saca lo mejor de su pluma cuando se refiere a estas sesiones: «La discusión no fue debate político, sino pugilato de impiedades y blasfemias, como si todas las heces anticatólicas de España pugnasen a una por desahogarse y salir a la superficie en salvajes regodeos de ateísmo» (Menéndez Pelayo 1978, II, 978). Y es que republicanos demócratas como Pi i Margall y Castelar, quien señaló que «no hay derecho a imponer ninguna creencia, ni aún la católica, a ningún español, al último de los españoles, y tampoco ningún español tiene el deber de pagar de su bolsillo un culto en el que no cree su

conciencia», mostraron una retahíla de argumentos de todo tipo, jurídicos, económicos, históricos, ya no para reclamar la libertad religiosa y la tolerancia, sino para exigir la real separación de la Iglesia del Estado¹⁷.

Sin embargo, se considera que los debates sobre la libertad religiosa y, en general, del resto del articulado de la Constitución de 1869 estuvieron a una elevada altura dada la calidad de los oradores, aunque, como en todo, en ocasiones rayasen la banalidad y el debate chusco. Perlado (1970), aunque desde una visión sesgada hacia la confesionalidad católica, ha estudiado exhaustivamente el desarrollo de las sesiones en las que se discutió la libertad religiosa. Su comentario general es: «En el aspecto religioso, cada partido defenderá radicalmente su posición, sin concesión alguna. Los demócratas abogan por la total libertad de cultos, con separación de la Iglesia y el Estado. Los unionistas no pasan de la mera tolerancia. Los progresistas eligen un terreno menos comprometido y se colocan en una postura intermedia. Y los tradicionalistas, con el apoyo que les confiere el tener en su seno al Cardenal Arzobispo de Santiago, al Obispo de Jaén y al canónigo de Vitoria Manterola, se aferran a una posición extrema y radical, defendiendo en todo momento la catolicidad del país». Ello daría lugar a un vivo debate donde desde trincheras opuestas se habla, pero...: «Posiciones antagónicas, insuperables, que dan por resultado una solución que nada habría de resolver» (Perlado 1970, 85).

De la lectura del artículo 21 de la Constitución de 1869 pudiera parecer que los constituyentes sólo se preocuparon de regular las cuestiones relativas al ejercicio del culto privado o público de las creencias, sin embargo, ello no estaba en la mente de los constituyentes. Otros artículos de la Constitución concatenados con la cuestión religiosa garantizan que no se quedase en una mera cuestión de comportamientos. El artículo 17 recogía que ningún español podrá ser privado «del derecho de emitir libremente ideas y, ya de palabra, ya por escrito, valiéndose de la imprenta o de otro procedimiento semejante», que se veía reforzado por la prohibición de la censura del artículo 22. Al enlazar los artículos 17, 21 y 22 de la Constitu-

¹⁷ Dice Menéndez Pelayo de la intervención de estos dos oradores: «Al lado de esta sesión de 26 de abril, llamada gráficamente la *de las blasfemias*, parece pálido todo lo que Pi i Margall y Castelar dijeron, ya en la discusión de la base religiosa, ya en la del conjunto del proyecto constitucional. Pi i Margall *hegelianizó* de lo lindo, yéndose cada vez más hacia la extrema izquierda... Castelar se presentó ya desligado de todo compromiso teológico. En una manifestación popular acababa de declarar que, siendo incompatibles libertad y fe, en el conflicto, él se había quedado con la libertad» (MENÉNDEZ PELAYO 1978, II, 979).

ción queda garantizada la libertad de opinión, incluida la religiosa, y la de cultos (Tomás y Valiente 1996, 127).

No obstante, ello no obvia la sinrazón de la redacción utilizada en el artículo 21 y que afecta al significado de la libertad religiosa. Lo que queda claro es que queda garantizado el ejercicio del culto de los extranjeros sea cual sea su religión, y por asimilación lo mismo se le aplica a los españoles. Como si, de forma subrepticia, pudiese encontrarse con españoles que no sean católicos. No hay afirmación clara y tajante de la libertad religiosa para todos. Primero, por esta redacción retorcida que no se atreve a reconocer que existan españoles no católicos y, segundo, porque sólo hace alusión al ejercicio del culto, y no a la formación de las creencias. Cabe suponer que como también se encuentra recogida la libertad de emitir ideas y opiniones aquélla, implícitamente, está contenida en ésta. Lo cierto es que el mismo artículo 21 dejó insatisfechos a unos y a otros. A uno, porque, aunque reconocía la obligación de financiar los gastos del cultos y del clero no reconocía la unidad religiosa de España. A otros, porque, después de apostar por la plena libertad religiosa como una de las banderas de la revolución, ésta no se reconocía sin más, sino que se admitía la tolerancia a los no católicos y se obligaba al Estado al mantenimiento de la Iglesia. Es más, al apartado primero de ese artículo seguía la línea de la historia constitucional española iniciada en 1812. En este caso, aparece como una confesionalidad implícita. En este sentido, no le falta razón a Tomás y Valiente cuando afirma que quienes tuvieron la oportunidad de «implantar por Decreto de 9 de noviembre de 1868 aquella libertad en términos inequívocos y acordes con las declaraciones del manifiesto de 25 de octubre del mismo año, carecían en las Cortes constituyentes de poder suficiente para implantar sus ideas programáticas en el texto constitucional: las decisiones preconstituyentes no siempre pueden convertirse en normas constitucionales» (Tomás y Valiente 1996, 127-128).

Más suerte tuvo en el texto constitucional del 69 la libertad de enseñanza, de la que los krausistas esperaban mucho. El artículo 24 afirmaba: *«Todo español podrá fundar y mantener establecimientos de instrucción o de educación sin previa licencia, salvo la inspección de la Autoridad competente por razones de higiene y moralidad»*. Estas y otras medidas legislativas fueron, de hecho, más eficaces en el camino hacia la separación entre el Estado y la Iglesia. Una legislación, la que elaboró las Cortes del período revolucionario de corte muy progresista. En realidad, las intenciones de los

revolucionarios respecto a la cuestión religiosa hay que encontrarlas no en el artículo 21, sino en los mencionados sobre la libertad de «emitir ideas y opiniones», la libertad de enseñanza y en el artículo 27.2 que establece la no discriminación por razón de la religión en el acceso a la función pública: «La obtención y desempeño de estos empleos y cargos, así como la adquisición y el ejercicio de los derechos civiles y políticos son independientes de la religión que profesen los españoles».

Este artículo y el 29, en una interpretación muy correcta de Tomás y Valiente, dieron pie realmente a una legislación que buscaba la separación de ambos ámbitos, el civil y el religioso. El 29 porque aparece como una cláusula genérica por la cual se reconocía la existencia de otros derechos aunque éstos no estuviesen recogidos en el texto constitucional. Dice el artículo 29: «La enumeración de los derechos consignados en este título no implica la prohibición de cualquier otro no consignado expresamente». Con esta «cláusula genérica» se admitía la posibilidad de ampliar el catálogo de derechos y libertades, «si bien –afirma este jurista con una orientación kelseniana no muy de la época– los que, no estando constitucionalmente protegidos, fueran incluidos y desarrollados por normas infra y posconstitucionales, gozarían de un rango inferior a los que explícitamente reconocidos por la Constitución» (Tomás y Valiente 1996, 129).

En el marco de este artículo 29, las Cortes tomaron una serie de medidas legislativas cuyo objetivo era promover la separación del Estado y de la Iglesia. El ejemplo más claro fue la Ley del Matrimonio Civil de 18 de junio de 1870 que responde más a las tesis de los defensores de la libertad religiosa que a sus contrarios. Precisamente, éstos, los defensores de la unidad religiosa, se opusieron fuertemente a esta ley por considerarla contraria al mismo artículo 21 de la Constitución.

En realidad, esta ley es una primera y muy importante medida dirigida en la dirección de separar ambos ámbitos por lo cual recibió no sólo la oposición de los constituyentes partidarios de la unidad religiosa y del matrimonio canónico para todos, sino también del clero y de los obispos que, entre otras, cosas promovieron la desobediencia a la ley. En realidad, esta ley venía a prescribir que la única forma matrimonial que, realmente, producía efectos jurídicos –económicos, patrimoniales, sucesorios, etc– para el Estado es la civil. No impedía que los católicos efectuasen el matrimonio canónico de acuerdo con sus creencias. No

obstante, éstos interpretaron que rompía la tradición multiseccular por la cual el único matrimonio válido es el canónico, que matrimonio civil y canónico son la misma cosa. No se entendió, como también más de un siglo más tarde sigue siendo difícilmente comprendido, que de lo que se trataba era de regular qué forma matrimonial conllevaba efectos para el Estado. Se trataba de garantizar la igualdad de todos los españoles ante la ley. Igualdad que, en este caso, tenía que ver la voluntad de las parejas de casarse y de que su unión tenga, con independencia de las creencias, los mismos efectos en sus relaciones con el Estado. Nada tenía que ver con un deseo de inmiscuirse en materia de la Iglesia. La situación acabó en una tremenda paradoja pues el boicot de la Iglesia a la Ley hizo que numerosas parejas siguiesen el rito canónico sin formalizar su relación con el Estado.

5. LA CONSTITUCIÓN DE 1876

La Constitución de 1876 refleja, en lo que se refiere a la libertad religiosa, las necesidades políticas del nuevo régimen inaugurado tras el golpe de Sagunto, a finales de 1874, esto es, la Restauración, amén de la ideología liberal-conservadora de quien lo inspira, Antonio Cánovas del Castillo. En esos primeros momentos, ciertamente, primaba más la necesidad de pacificar las relaciones con la Iglesia católica que el instaurar un régimen de tolerancia y de libertad religiosa. La actitud del Vaticano, en particular de Pío IX, enemigo acérrimo de todo lo que huelga a liberalismo ponía las cosas bastante difíciles. Además, todavía quedaba un fuerte resentimiento ocasionado por la desamortización avivado durante el sexenio revolucionario por las actitudes anticlericales de la sociedad española. El problema, durante los primeros años, era de envergadura y bastante enconado en un conflicto entre importantes sectores de la Iglesia, que apoyaban claramente el integrismo religioso y, en particular, al carlismo, y los legatarios del período anterior que seguían manteniendo el principio de tolerancia y la libertad religiosa. En ese momento, todo confluye en el texto constitucional: la cuestión religiosa, la guerra carlista con el apoyo del clero, la cuestión dinástica, el placet de las potencias internacionales, y del Vaticano, al nuevo régimen, la situación jurídica de los bienes desamortizados, etc.

Todo ello explica tanto las primeras medidas del régimen como el artículo 11 de la Constitución de 1876 que recoge la confesionalidad estatal. De las primeras, fue el Decreto del Ministerio-Regencia de 9 de febrero de 1875 que dejó sin efecto la Ley de Matrimonio Civil de 1870 con efectos retroactivos. De un plumazo, quienes se habían casado por esa ley dejaban de estarlo y sus hijos de legítimos pasan a naturales. A su vez, dentro del carácter retroactivo que vulnera cualquier fórmula del garantismo jurídico, los matrimonios canónicos realizados durante ese período, pero que no se habían sujetado a los formalismos civiles, de oficio son inscritos en el Registro civil y sus hijos de naturales pasan a ser legítimos. Se restablece la jurisdicción eclesiástica y se estipula la inscripción en el Registro Civil de los matrimonios canónicos. Fórmula que luego tomará carta de naturaleza en el Código civil. Todo un síntoma de las nuevas relaciones Estado-Iglesia.

Por su parte, el artículo 11 de la Constitución consagró la confesionalidad estatal y la intolerancia, aunque maquillada con una leve apertura —la llamada tolerancia privada (?):

«La Religión Católica, Apostólica, Romana, es la del Estado. La Nación se obliga a mantener el culto y sus ministros.

Nadie será molestado en territorio español por sus opiniones religiosas, ni por el ejercicio de su respectivo culto, salvo el respeto debido a la moral cristiana.

No se permitirán, sin embargo, otras ceremonias ni manifestaciones públicas que las de la religión del Estado».

Redacción tortuosa que, sin embargo, consagra la intolerancia pública en materia de religión o, dicho con otras palabras, que tolera la práctica de cultos no católicos siempre que sean en privado. Tortuosa puesto que, tras sentar con rotundidad la confesionalidad del Estado —la religión católica es la religión del Estado— y tras comprometerse a mantener su culto y sus ministros, inicia el requiebro retórico de afirmar que nadie será molestado por sus opiniones religiosas, ni por la realización de su culto, para luego negar la posibilidad de ceremonias o manifestaciones públicas de otra religión que no sea la católica. Y en medio de todo ello una exigencia de respeto a la «moral cristiana», lo cual resulta, al menos, chocante por cuanto tan cristiano es el catolicismo como las diferentes religiones protestantes. No obstante, esta redacción se interpretó, en su momento y por el mismo Cánovas, como la implantación de

la «tolerancia religiosa»¹⁸. En fin, a la postre, importantes concesiones –declaración rotunda de confesionalidad del Estado, financiación estatal del culto católico y de sus ministros, intolerancia pública de cualquier otra religión– que, en buena medida, se explica por las circunstancias históricas y por el deseo de obtener el apoyo de la Iglesia católica al nuevo régimen restaurado. Y que tuvieron importantes consecuencias para la vida social española de finales del siglo XIX y principios del XX. Sin embargo, y a pesar de todos los esfuerzos, esta redacción conciliadora no va a impedir los continuos conflictos diplomáticos con la Santa Sede, ni tampoco el surgimiento de una fuerte polémica en torno a la libertad de conciencia y a las relaciones entre «ciencia» y «religión». Y lo más notorio de todo es que esta redacción, así como su base teórica, luego, han sido trasladados a otros textos de nuestra historia constitucional y a los posteriores Concordatos con la Santa Sede (Basterra 1989, 220)¹⁹.

En su pormenorizado estudio, Llamazares encuentra en este artículo tres afirmaciones de primera magnitud: una declaración de confesionalidad católica que puede entenderse como doctrinal o como sociológica; la libertad de conciencia, de la que se admite su ejercicio privado o público siempre que no afecte a la moral cristiana, identificada ahora como moral pública; y una libertad de culto sólo consentida en el ámbito privado. Lo más destacado de su redacción es, no obstante, su implícita contradictoriedad: «Se introduce así un factor y germen permanente de dialecticidad entre la confesionalidad proclamada en el primer párrafo y la libertad de conciencia reconocida en el segundo. Sólo desde esta dualidad se pueden entender los vaivenes en el reconocimiento o negación de la libertad de cátedra bajo el mismo techo constitucional o las distintas posiciones de conservadores y

¹⁸ Sánchez Agesta cree que es un artículo que encarna la idea de «tolerancia religiosa» y que la actitud del gobierno fue de «intransigencia en su espíritu de transigencia». Da las siguientes explicaciones: «El artículo no era muy preciso, pero Cánovas se negó a precisarlo... La transacción había consistido en este caso en una fórmula ecléctica, pero la redacción esquemática del artículo dejó más abierta la característica flexibilidad constitucional. Y así la interpretación se inclinó a uno u otro extremo de la balanza, según el color político del Gobierno en ejercicio...» (SÁNCHEZ AGESTA 1974, 388).

¹⁹ Basterra, siguiendo a Sánchez Agesta, aclara que esta redacción ha pasado luego íntegramente al Fuero de los Españoles y al Concordato de 1953. También este autor pone el acento en las interesantes discusiones que se originaron en las Cortes Constituyentes en torno a la *cuestión religiosa* que llena numerosas páginas del *Diario de Sesiones*, en las que se puede encontrar un interesante debate entre intransigentes, partidarios de la tolerancia, entre los cuales hay que citar un importante discurso de Castelar, y finalmente quienes defendieron las posiciones moderadas del gobierno canovista. Vid. BASTERRA (1989), pp. 216 y ss.

liberales en relación con la libertad de enseñanza o con la libertad de información y la censura» (Llamazares 1997, 205). En efecto, a pesar de la rotunda declaración de confesionalidad, el panorama histórico y político de la práctica religiosa estará sujeto a las idas y venidas de los partidos turnantes. Especialmente, el partido liberal aprovechará las oportunidades normativas para regular y tolerar dichas prácticas, incluso de otras religiones, y a controlar la creación y el establecimiento de congregaciones y órdenes religiosas.

Otro aspecto del articulado de la Constitución de 1876, que no puede pasar desapercibido, es la relación del artículo 11 con los dos artículos que le siguen, el 12 y el 13, en los que se regulan la libertad de enseñanza y los derechos de asociación y reunión y la libertad de pensamiento. Indefectiblemente, aunque el Estado sea confesional y la libertad religiosa quede reducida a una tolerancia de los cultos en privado, la religión no dejará de estar en el centro del debate y de la polémica de los hombres de la Restauración y lo hará precisamente a través de esos dos derechos. En este sentido, es ineludible volver a mencionar la crisis universitaria con la que se inicia el régimen canovista. El ministro Orovio aprovechó el inciso del artículo 12, por el cual «una ley especial determinará los deberes de los profesores y las reglas a que ha de someterse la enseñanza en los establecimientos de instrucción costeados por el Estado, las provincias o los pueblos», para prohibir en la Universidad toda enseñanza contraria a la religión católica. Esta regulación iba dirigida directamente contra los krausistas que se negaron a su acatamiento: Giner de los Ríos, Azcárate y Salmerón, entre otros, fueron expulsados de sus cátedras desde 1876 hasta su reposición en 1881 bajo los liberales. Esta censura y la represión ideológica consiguiente fueron determinantes. Constituyen el primer acto impulsor de la Institución Libre de Enseñanza, asociación con intenciones renovadoras y pedagógicas que se va a constituir en el dentro de la propagación y proyección del krausismo sobre la sociedad española. Precisamente, la Institución va a tomar como bandera el laicismo frente al confesionalismo constitucional. El debate sobre la religión estaba servido a partir del derecho de fundar asociaciones docentes y de la libertad de pensamiento. Puede decirse que el último tercio del siglo XIX y las primeras décadas del XX estarán así atravesados por la tensión entre ciencia y religión, entre regeneración y la tradición católica.

Poco después, en el proceso de elaboración del Código civil, esta imbricación de la Iglesia en el Estado tendrá sus consecuencias. En reali-

dad, en los sucesivos proyectos de 1882 y 1888 se recogerá lo ya adelantado en el Decreto de 1875: la preeminencia del matrimonio canónico con plenos efectos civiles. El artículo 42 del Código civil de 1889 recoge de hecho la Base III, pactada por Alonso Martínez con la Santa Sede, por la cual «se establecerán en el Código dos formas de matrimonio: el canónico, que deberán contraer todos los que profesan la religión católica, y el civil, que se celebrará del modo que determina el mismo Código...». Ese «deber» de los que «profesan» la religión católica planteará más de un problema, entre otras cosas porque se supone que todos los españoles profesan dicha religión. En la realidad, quien no quería un matrimonio canónico estaba obligado a manifestarlo públicamente. Cosa que no todo el mundo estaba dispuesto a hacer dada la estigmatización social que acarreaba. Así se instauró una inveterada costumbre en la sociedad española apoyada con la carcasa jurídica.

Además, la regulación constitucional tuvo otras consecuencias históricas de indudable importancia. Por de pronto, la Iglesia católica se lanzó a una *recristianización* de la sociedad española. Pues, en efecto, ésta había perdido durante las décadas anteriores la presencia en la que tanta veces insistía. La desamortización, las imbricaciones religiosas en el gobierno durante el reinado de Isabel II y la inspiración anticlerical del sexenio revolucionario habían reducido sus posiciones sociales y había generado cierta antipatía entre la sociedad española. Además, el clero bajo, como las clases rurales con las que convivía, no eran precisamente un experto en cuestiones teológicas. A partir de los gobiernos de Cánovas, todo esto empieza a cambiar. El historiador Martínez Cuadrado constata el respaldo institucional que la Constitución de 1876 confirió a la Iglesia y que ésta aprovechó, sobre todo, en el terreno educativo, para afianzar su posición social y para proceder a conquistar las conciencias de las clases medias españolas. «La Iglesia recobraba de este modo la preeminencia, en gran parte desdibujada o perdida, de las décadas anteriores» (Martínez Cuadrado 1991, 97)²⁰. Y no olvidemos que también político, pues por el artículo 22 se articula una vía para su presencia en el Senado.

²⁰ Fusi y Palafox, por su parte, señalan el crecimiento vertiginoso de colegios religiosos desde esos años, así como también el aumento de órdenes y congregaciones religiosas, de actos públicos y hasta de nuevas construcciones eclesásticas. «Desde luego, esa nueva alianza entre el Estado y la Iglesia, reforzada por el reconocimiento de los poderes constituidos del papa León XIII (1878-1903), dio a la Iglesia un gran poder social...» (FUSI Y PALAFOX 1997, 156).

También, Botti pone el dedo en la llaga cuando apunta la peculiaridad del caso español en la percepción de los procesos de industrialización y de sus consecuencias. Así como la Iglesia católica no modificó durante bastante tiempo sus calificaciones y su magisterio sobre el liberalismo y el capitalismo, paradójicamente, alguna de sus órdenes, con los jesuitas a la cabeza, ocupaban puestos importantes o influían en las sociedades financieras y hacían «cautelosas inversiones en sociedades comerciales e industriales». Paradójicamente, en contra del magisterio establecido, la Iglesia se convertía en un importante vehículo que canalizaba inversiones en España. Dice este autor: «España se convierte en un refugio internacional muy importante del capital unido a la Iglesia católica» (Botti 1993, 45). De hecho, es el tiempo del triunfo de las congregaciones religiosas francesas en España y, junto con sus sacerdotes y monjas, entraba también en la península una buena cantidad de capital de las mismas. Pues bien, después de todo, cabe concluir este repaso histórico del creciente papel de la Iglesia en la sociedad española durante la Restauración con una tesis de este mismo autor que me parece muy pertinente: «Entre las postrimerías del siglo XIX y el primer decenio del nuevo, se pueden dar por concluidos dos procesos fundamentales: el de transición al capitalismo y el de la integración de la Iglesia católica en él. Así, a la recatolización de las clases altas, corresponde el aburguesamiento de la Iglesia» (Botti 1993, 48).

Ahora bien, el hecho de que se consolide la alianza entre el Estado y la Iglesia —punto nodal del nacionalcatolicismo— y que esta relación se plasme en textos jurídicos, en el predominio eclesial en la educación y en el importante papel en el sistema industrial y comercial del país, no quiere decir que la confrontación ideológica sobre las dos diferentes formas de concebir la cuestión religiosa, entre intolerancia y tolerancia, haya concluido. El mismo Cánovas pudo percibir en las sesiones constituyentes la escisión ideológica entre ambas posturas y cómo detrás del debate se encuentra, en realidad, la radical y diferente interpretación que se hace de la historia y de las tradiciones culturales españolas. Y cómo al sacar a la luz, con su teoría de la constitución interna, volvían a reverdecer viejas y nuevas tensiones. Como dice Sánchez Agesta con solidez y credibilidad: «La Constitución interna ha vuelto a sacar a la luz esa contradicción de las tendencias políticas que la opone como inconciliables, porque fundan su oposición, no en problemas o criterios accidentales de gobierno, sino en toda la



interpretación de la historia española» (Sánchez Agesta 1974, 389)²¹. Y el propio Cánovas pudo constatar lo que luego se fue poco a poco haciendo realidad: que su régimen no contaba con el apoyo de los nuevos grupos de intelectuales. Entre éstos, se encontrarán luego los principales opositores al naufragio del régimen canovista y lo harán con la intención de regenerar la vida nacional en lo que implicaba un conflicto ideológico de envergadura con un agrio debate sobre la historia nacional, la intolerancia religiosa y el papel de la Iglesia. Ya fue significativo que un intelectual como fue Castelar, en un brillante discurso, abanderase en las sesiones constituyentes la postura favorable a una amplia tolerancia y a la libertad religiosa. De esta forma, no se puede entender este período, su auge y declinar, y su posición presente y futura ante la cuestión religiosa sin los importantes cambios que se produjeron por esas fechas entre los intelectuales españoles que, poco a poco, optaron por la desafección hacia el régimen.

6. LA LIBERTAD RELIGIOSA EN LA CONSTITUCIÓN REPUBLICANA

La II República surge en un momento de marcado talante anticlerical extendido tanto entre los intelectuales como entre las capas más bajas de la población. Los primeros hacía tiempo que señalaban con el dedo a la Iglesia por su importante presencia social y a la que achacaban, por su intransigencia, el atraso del país. Por ello, tomaron como bandera política la necesaria separación Iglesia-Estado, ya realizada en otras naciones europeas, en EE.UU., pero, hasta ese momento, imposible en España. Asimismo, otra exigencia política imprescindible era, por supuesto, después de la experiencia de la Restauración, la implantación de una escuela laica, incluso, la supresión de la enseñanza confesional. En realidad, los intelectuales que apuntaban desde hacía tiempo estas ideas provenían de las clases medias urbanas que constituyeron bajo la República uno de los principales soportes sociales. Por su parte, los sectores obreros, surgidos al albur del incipiente capitalismo de la Restauración, habían estado al margen de la recris-

²¹ Y concluye de forma plástica: «Los que están frente a frente en este debate no son dos opiniones políticas, sino dos Españas. Contra el propósito conciliador de Cánovas mana la sangre de una vieja herida. Herida aún sin cicatrizar de la historia política del siglo XIX, y que cuando años más tarde vuelva a hurgarse por los políticos, volverá a manar torrentes de sangre» (SÁNCHEZ AGESTA 1974, 390).

tianización de la sociedad española que, desde 1876, emprendió la Iglesia, demasiado centrada en captar las viejas clases medias. Precisamente, en estos sectores prendió la llama de las ideas socialistas, comunistas y anarquistas y surgieron con fuerza las organizaciones obreras. Sea como fuere, lo cierto es que, entre todos estos sectores, parecía condición «sine qua non» de la existencia de la República y del proyecto transformador emprendido el limitar, si no suprimir de un tajo, el poder de la Iglesia católica. Se sentía que la institución católica y la renovación espiritual y material de la sociedad española eran incompatibles. Tanto tiempo se había insistido en la incompatibilidad entre el catolicismo y la modernidad que, en este momento, en el cual se hacía imprescindible esta última, triunfaron las tesis anticlericales²². Así, las diferentes manifestaciones de los republicanos en favor de la libertad religiosa y en la separación Iglesia-Estado tienen este trasfondo social e ideológico sin el cual no puede entenderse su política posterior.

Así, nada más proclamar la República, el Gobierno Provisional proclama un estatuto jurídico del nuevo régimen, rápidamente publicado en la *Gaceta de Madrid*, en cuyo artículo 3 se especifica: «*El Gobierno provisional hace pública su decisión de respetar de manera plena la conciencia individual mediante la libertad de creencias y de cultos, sin que el Estado, en momento alguno, pueda pedir al ciudadano revelación de sus convicciones religiosas*». De esta forma, los miembros del Gobierno Provisional, en el que había dos católicos practicantes –Miguel Maura y N. Alcalá-Zamora– pretenden conjugar, por un lado, las exigencias de libertad religiosa y, por otro, el respeto a los católicos incluso en caso de abuso de un Estado laico. Además, entre otras cosas, recogía su proyecto político: convocatoria de Cortes Constituyentes, implantación de un sistema de derechos y libertades individuales, en el que se reconocían los derechos sindicales, reconocimiento también del derecho de propiedad y de su función social, etc.

Pronto, no obstante, la realidad social y política caminarán por otros derroteros. Al mes de la proclamación de la República se producen los hechos más significativos que pondrán a la Iglesia en contra del nuevo régimen. Sobre

²² Creo que debe insistirse en este hecho. Tanto habían insistido las diferentes teorías integristas, tradicionalistas, el Vaticano y el Papa Pío IX en la incompatibilidad entre la religión católica y la Ilustración en sus diferentes manifestaciones –liberalismo, capitalismo, socialismo, etc.– que, llegado el momento en que estas fuerzas tomaban vigor social, lógicamente no podían olvidar ese pasado, ese debate ideológico, y, en definitiva, sus objetivos de secularizar la vida social, de construir un Estado verdaderamente laico, etc.

todo, la quema de conventos y el asesinato de miembros del clero. Aunque fueron actos condenados tanto por los republicanos como por socialistas, lastró irremediablemente las relaciones con la Iglesia. Esta institución y la prensa de derechas magnificó, además, lo sucedido. A raíz de estos hechos, el cardenal Segura el 7 de mayo lanzó contra la República su conocida filípica, en la que, incluso, añoraba la vuelta a la Monarquía recién depuesta. Todo ello enturbió las relaciones con el Vaticano y con el sector católico de la sociedad española, sobre todo, con el más intransigente, que empezó a acusar a la República de «atea y comunista» (lo que, efectivamente, estuvo a punto de producir una ruptura de relaciones con la Santa Sede sólo superada con la dimisión de Segura de la silla de Toledo, «siguiendo el ejemplo de san Gregorio Nacianceno», expresión que mereció el siguiente comentario de Azaña: «Me dio mucha risa el precedente. ¡Qué bueno es tener detrás veinte siglos de historia!»)²³. Asimismo, la pasividad de las autoridades republicanas que no emplearon a las fuerzas de seguridad para atajar los desmanes acabó por granjear su total y visceral hostilidad. Posiblemente, estos movimientos populares tenían su razón de ser en lo más profundo del inconsciente colectivo nacional que vinculaba a la Iglesia con las clases pudientes y la identificaba, no sin razón, con la intransigencia ideológica. Con el tiempo, Azaña y sus gobiernos llevarían a cabo toda una política y una legislación laicista con el que dar satisfacción a la tendencia anticlerical. En realidad, las primeras medidas dirigidas a la separación del Estado de la Iglesia fueron tomadas por el mismo Gobierno Provisional: anulación de la obligación de las autoridades civiles de acudir oficialmente a las ceremonias religiosas, suspensión de las misas en los cuarteles y prisiones, regulación de la enseñanza religiosa en las escuelas, etc.

²³ Alcalá-Zamora tilda al cardenal de «intransigente»: «A la cabeza, jerárquica y pasionalmente, de los prelados con más estrecha visión figuraba por desgracia el primado, cardenal Segura. Se lanzó al ataque contra la República, sin rodeo ni espera, con arengas más que pastorales de intemperista y provocadora profesión de fe monárquica». Cuenta cómo, antes de la República, defendiendo la posición de «unos grandes de España navarros» sobre un «condominio de un casa casi en ruinas» no hubo manera de que entrase en razón, ofuscado y sosteniendo tercamente su opinión. Fue inútil que entrase en razón. (ALCALÁ-ZAMORA 1998, 216-217). En sus *Memorias*, pone de manifiesto también la doble postura de la Iglesia. Mientras Segura mostraba este carácter, el nuncio de la Santa Sede, «bastantes días antes de nuestra prisión en 1930..., acudió a la reunión nocturna del Ateneo» para hablar con los republicanos, entre ellos y especialmente, con Lerroux. «Hablaron como personas discretas y educadas de temas generales, pero el significado de la iniciativa no ofrecía duda: equivalía a un primer y previsor reconocimiento y anunciaba que previsto por la Iglesia el inminente triunfo de la República, deseaba aquélla, con excelente disposición, mantener buenas relaciones respecto a ésta» (215). Y siguieron manteniendo esa buena disposición hasta el punto de que la Santa Sede estaba dispuesta a reconocer la libertad de conciencia y la separación Estado-Iglesia.

En este contexto, se convocan elecciones a Cortes Constituyentes que tuvieron lugar el 28 de junio de 1931. En el proceso de elaboración constitucional, la cuestión religiosa centró buena parte de los debates hasta el punto de evidenciar uno de los elementos de ruptura dentro de la coalición que sustentaba el primer gobierno republicano. En realidad, la orientación de los constituyentes estaba en la línea de las medidas tomadas en los primeros meses: reconocimiento de la libertad religiosa y separación Iglesia-Estado. No obstante se produjo en las sesiones constituyentes un encendido debate sobre la cuestión religiosa. Solé Tura y Aja señalan inteligentemente la importancia de este debate: «Pero formulaciones tan avanzadas en el campo económico y social no crearon tantos conflictos como la regulación de los derechos en materia religiosa. Hoy, con la perspectiva que permite la historia, se ve claramente que éste fue el campo elegido por las fuerzas reaccionarias para dar la batalla a la República, y que las fuerzas republicanas aceptaron este terreno, que les era desfavorable» (Solé Tura y Aja 1980, 102). Brennan, en su *El laberinto español*, apunta alguna que otra razón de peso, de peso histórico, por la cual las «fuerzas republicanas» aceptaron el envite: «Para comprender las razones de esta agresiva actitud anticlerical debemos tener en cuenta no sólo la historia de la Iglesia española durante los pasados cien años, sino también su actitud reciente. La República había llegado como una reacción contra la Dictadura y contra la Monarquía: la Iglesia había sido el más fuerte sostén de ambas. Durante las últimas elecciones identificó deliberadamente los intereses de la Monarquía con los de la religión católica. En la prensa católica y en el púlpito los candidatos republicanos fueron a menudo denunciados como ‘vendidos al oro de Moscú’» (Brennan 1978, 292). Ante semejantes acusaciones, sobran más explicaciones acerca de la beligerancia republicana y es que ésta recogía el guante previamente lanzado por la otra parte²⁴.

²⁴ De nuevo, anota Azaña en su relación del día 3 de octubre de 1931: «Me dicen que el Nuncio está muy disgustado porque los obispos españoles no le secundan en sus propósitos de llegar a una política de conciliación con la República. Vidal i Barraquer, y algún otro, son los únicos que piensan como el Nuncio. Sin embargo, yo he leído una carta circular, impresa y firmada por todo el episcopado español, incluso Vidal i Barraquer, que tiene muy poco de conciliadora, si no de agresiva. Después he sabido que el cardenal Segura pidió a sus ‘hermanos’ autorización para estampar las firmas de todos al pie de una pastoral... Segura la publicó sin comunicárselo de antemano, e incluyó entre los firmantes a dos obispos ya fallecidos...». Y como no había forma de llevar a cabo una política conciliadora, el Nuncio llamó de Roma «a un padre Pinedo, benedictino, que antes de ser fraile fue..., cocinero; es decir, *hombre malo*» (AZAÑA 1978, 201-202).



En principio, la mayoría de las Cortes Constituyentes estaban de acuerdo en el principio de separación del Estado y de la Iglesia. Así, el artículo 3 de la Constitución, en el que se recogía esta premisa, fue aprobado sin mayores conflictos. Este artículo señalaba: «El Estado español no tiene religión oficial». Los problemas reales vinieron cuando se procedió a discutir y aprobar los artículos 26 y 27. En el primero, se regulaba la relación del Estado con las confesiones, en particular, con la Iglesia católica, que quedaba sometida a la misma ley que todas las demás confesiones consideradas ahora como Asociaciones. Además, se materializaba la separación Iglesia-Estado en aspectos como la no financiación a cargo de presupuestos públicos, la disolución de órdenes religiosas, etc. En el 27 se regulaba la libertad de conciencia. Eran artículos prolijos, que concretaban demasiados detalles que, en técnica jurídica, debieran haberse dejado para un desarrollo legislativo ulterior. Lo que, en definitiva, mostró el debate es que, si bien los partidos estaban de acuerdo en la separación Iglesia-Estado y en el reconocimiento de la libertad religiosa, este acuerdo se rompía en los aspectos más concretos. A la postre, el debate sobre la cuestión religiosa polarizó la vida política de la República y aunó las fuerzas contrarias a su consolidación. Como primera consecuencia, se produjo la dimisión del Presidente de la República, N. Alcalá-Zamora, y del Ministro de la Gobernación, M. Maura, ambos católicos practicantes, pero lo que era peor se rompían los lazos con los sectores católicos que estaban convencidos y dispuestos a que la Iglesia católica tuviera una menor presencia en la vida pública española. A la larga, mostró palpablemente quiénes iban a ser los protagonistas de la era republicana: Azaña y Gil-Robles, quien agruparía a los sectores más reaccionarios y de derechas en un partido político, la CEDA, partido que apoyaría el gobierno radical de Lerroux en el bienio siguiente.

El debate sobre la libertad religiosa centró varias sesiones de las Cortes Constituyentes durante la primera quincena del mes de octubre y dio lugar a una de las más duras controversias de todo el período, junto con la que tuvo lugar en torno a la articulación territorial del Estado. En él, Azaña pronunció las conocidas y tergiversadas palabras «España ha dejado de ser católica». Ya no existía el problema religioso, pues la religión es una cosa de las conciencias individuales en donde el Estado no podía entrometerse. Pero, en realidad, a lo largo del debate, se mostró que ni siquiera el gobierno tenía un único criterio con el que afrontar esta cuestión, lo que a la larga se patentizaría en las dimisiones antes mencionadas. Las sesiones sobre los

artículos 26 y 27 las abrió Fernando de los Ríos, a la sazón Ministro de Justicia, ratificando la ausencia de unanimidad en el ejecutivo. En su intervención, se refirió a la necesaria neutralidad del Estado en materia de religión, así como a la ilegitimidad de que se sostenga con dinero público las actividades de la Iglesia: no se puede sostener el culto católico con dinero de quienes no sólo no son sus adeptos, sino, en muchos casos, sus enemigos²⁵. Sus explicaciones, en las que conjuga la justificación de lo que había hecho hasta entonces junto con lo que quedaba por hacer, sin duda, desvelan un profundo sentido de Estado:

«Henos ante el carácter aconfesional del Estado. Ese carácter está absolutamente justificado, porque el Estado, ni por su naturaleza jurídica, ni por su finalidad, ni por el postulado que hemos admitido en España, la libertad de cultos, puede ni debe hacer otra cosa que declarar su carácter aconfesional. Este carácter estatal moderno arranca de la propia naturaleza del Estado... El Estado solicita del hombre acciones, acciones con las que ir tejiendo la conducta de la comunidad; pero el Estado no puede solicitar del hombre ni emociones, ni sentimientos, ni creencias, y es, sin embargo, en el reino de la emoción, del sentimiento y de la creencia donde viven la fe y la confesión, por eso, ante el dintel de la fe, de la creencia, de la emoción, del sentimiento, el Estado, no es que puede, es que debe mantenerse alejado y neutral; es decir, el Estado tiene que ser aconfesional» (Ríos 1997, III, 363-364).

Las consecuencias para la propia Iglesia de esta separación serían muy positivas, pues, «lejos de producirse una debilitación de la Iglesia, se

²⁵ Sobre esto hace una interesante digresión: «Pero si el Estado se halla situado *ad extra* de toda confesión, por esta razón misma el Estado no puede sostener Iglesia alguna; la Iglesia es y ha sido la comunidad de los creyentes, la comunidad de los fieles; ¿cómo es posible la forzosidad de la ayuda económica a una Iglesia a la que no están adheridas ni la voluntad, ni la creencia, ni lo más íntimo y recóndito de la vida sentimental.

No. Las Iglesias deben ser sostenidas por los fieles; y esta es la posición dominante en el mundo. Y es que, como decía San Agustín, 'no se puede creer sino queriendo', y esta frase profunda de San Agustín, llena de dimensiones, tiene una que nos importa políticamente, y es que sobre el no querer no puede justificarse nada religiosamente, y no es permisible, por tanto, que una confesión religiosa sostenga una Iglesia por la ayuda de los que no son sus adeptos y aun sus rivales. Esa posición ha sido además la tradicional en España; solo que la tradición española se basa en la forzosidad de la ayuda económica, independiente de la posición de la conciencia individual» (RÍOS 1997, III, 364). A continuación, ataca al manido argumento de que la razón del presupuesto de clero y culto es una compensación derivada de la desamortización de los bienes del clero. Nada más lejos de la realidad, en su opinión. Tras cuantificar la desamortización, así como lo recibido por la Iglesia y las congregaciones religiosas y sus bienes presentes, prueba que ha recibido con creces esa compensación y que ya en 1931 no está justificada. Afirma que «el presupuesto de culto y clero en España nunca ha obedecido a un criterio puramente compensatorio; el presupuesto de culto y clero se ha elaborado en España como un presupuesto de servicio...» (RÍOS 1997, III, 366). Esto es, para sufragar el déficit de la Iglesia.

producirá un fortalecimiento espiritual de ella, y declaro que no sólo lo temo, sino que lo deseo».

Desde el otro bando, Gil-Robles, aceptando la neutralidad del Estado, no la laicidad, pareció justificar la separación Iglesia-Estado con llamadas a la serenidad y a la tolerancia. Formalmente, no parecía haber demasiadas divergencias entre uno y otros. Lo que finalmente les separó fueron las concretas medidas que se preveían para llevar a cabo la separación Iglesia-Estado y, sobre todo, la disolución de las órdenes religiosas. El propio Gil-Robles apuntó ya que, en el caso de que su partido accediese al poder, reformaría la Constitución en este punto. El conflicto estaba servido y, además, se abría una incierta vía de deslegitimización del texto constitucional. Ni siquiera la intervención de Alcalá-Zamora, que a la postre acabaría dimitiendo por este asunto de la Presidencia de la República, calmó los ánimos. El mismo Gil-Robles, años después, en sus memorias *No fue posible la paz*, al referirse a la sesión del 13 de octubre de 1931, caracteriza al artículo 26 de la Constitución por «su carácter sectario» que inspirado en «el *dogma* del laicismo del estado, llegaba a proponer la disolución de todas las órdenes religiosas y la incautación de sus bienes». Se refiere «al sectarismo de la Cámara» centrado en sus ataques a la Compañía de Jesús²⁶. En su opinión, hubo intentos de conciliación por parte del Presidente de la República, «quien no vaciló en afirmar que el dictamen de la mayoría de la comisión no era la fórmula de la democracia, ni el criterio de la libertad ni el dictado de la justicia. Pero esa leve esperanza de concordia se desvaneció en absoluto cuando impensadamente se levantó el señor Azaña en el banco azul, en la tarde del 13 de octubre de 1931, para pronunciar el discurso más sectario que oyeron las Cortes constituyentes. El éxito del orador, aplaudido con frenesí por la mayoría, juzgó ya la solución» (Gil-Robles 1998, 51-52).

En sus *Memorias*, sin embargo, Azaña no deja entrever dicha persecución, ni ese sectarismo. Más bien, le parece injusta tal disolución y es consciente de los riesgos que implicaba una de las redacciones que se bara-

²⁶ Sectarismo, violencia, lucha enconada son apelativos con los que describe las sesiones de las Cortes. Ello ha dado lugar a que, incluso, la literatura más actual exagere los debates y las discusiones. Véase, por ejemplo, la opinión de Basterra: «el anticlericalismo que se respiró en el hemiciclo fue intenso en todo momento, feroz en demasiadas ocasiones, grosero, incluso en algunas. La disolución de las órdenes religiosas constituyó el objeto principal de radicales, progresistas, independientes, izquierdas, republicanos, etc., cebándose especialmente en la Compañía de Jesús» (BASTERRA 1989, 276). La opinión transcrita en el texto de Azaña no parece darle la razón o, por lo menos, muestra que su visión es un tanto sesgada.

jaba, a propuestas de los sectores socialistas. Su postura parece un tanto posibilista: «Yo tengo, en el fondo, una gran indiferencia por la hechura que se dé al artículo, si al menos se consigue evitar el precepto de la expulsión de todas las órdenes religiosas, medida repugnante, ineficaz y que sólo encierra peligro. Examinándome bien, encuentro, en mi repugnancia, un motivo de humanidad y de estética... La disolución total e instantánea me hace el efecto de una acción ininteligente» (Azaña 1978, 218). Por su parte, Alcalá-Zamora, a la sazón Presidente de la República hasta ese día y otro de los protagonistas de los debates, no para en mientes en echar la culpa de la redacción del artículo 26 al mismo Azaña, pues, pese a sus esfuerzos por encontrar una fórmula conciliadora que reflejará sus compromisos y los de Fernando Ríos con el nuncio, el discurso del ministro de la Guerra la desbarató. Le acusa incluso de llevarlo todo preconcebido. «Aunque perdidas las esperanzas después de los discursos de Ríos y de Alborno, era tan grave el daño y tan fuerte el compromiso, que se intentó por el gobierno una fórmula de paz religiosa quedó frustrado por la maniobra de Azaña, cuidadosamente preparada y concertada, sin advertirme siquiera jamás su propósito de hablar... La importancia del discurso, muy cuidadoso y afortunado, aunque lo presentó como una ocurrencia súbita o improvisación, cedía a la del acto público» (Alcalá-Zamora 1998, 229). Azaña, sin embargo, rechaza que lo llevase preparado y que, más bien, intervino para salvar la previsible derrota parlamentaria del gobierno justificando la defensa del texto adoptado por la Comisión contra el voto particular de los socialistas que pretendía la disolución de todas las órdenes religiosas (Azaña 1978, 220 a 224).

Pero, para Gil-Robles, líder luego de la CEDA, «la aprobación del artículo 26 de la ley fundamental no solo fue una notoria injusticia, sino que constituyó un gravísimo error de consecuencias incalculables». Y reconoce que «el problema religioso se convirtió desde ese momento en bandera de combate, agudizando hasta el paroxismo el choque de las dos Españas». Y las consecuencias de ese desdichado planteamiento, se sincera, se notará más allá de las fronteras cronológicas de la República. Pues, «con la guerra civil, el catolicismo español se hizo plenamente militante, y en el período subsiguiente se ha producido una auténtica inflación religiosa que, por desgracia, ha estado muy lejos de ser siempre auténtica y de responder al sublime sacrificio de los que supieron morir por todos» (Gil-Robles 1998, 52-53). Pero, este análisis yerra en dos aspectos. El primero de ellos ya ha sido puesto de manifiesto por Solé Tura y Aja: que el problema religioso no surge con

el artículo 26, sino que fue el terreno elegido por las fuerzas reaccionarias, antirrepublicanas, para enfrentarse con el régimen salido del 14 de abril. En segundo lugar, que el catolicismo español, como ha sido puesto de manifiesto en las páginas anteriores, siempre ha sido militante.

Lo cual no quiere decir que, probablemente, la cuestión hubiera de haber sido tratada con más cautelas. Como afirma Brenan: «La imprudencia de esta medida resulta hoy evidente. No hay que olvidar que ha sido siempre un asunto serio el legislar contra la religión en España. La mera abolición de la Inquisición por las Cortes en 1812 condujo a terribles persecuciones por la Iglesia y a una larga guerra religiosa. En las Cortes revolucionarias de 1869, una cláusula que permitía el matrimonio civil y la libertad de cultos para los no católicos fue aceptada sólo después de varias semanas de discusión, aunque ninguna de las otras medidas de esta Constitución radical halló una oposición seria. Los republicanos, por lo tanto, buscaban pelea al atacar tan temerariamente a la Iglesia. No solamente estaban perdiendo cierto número de sus sostenedores y enajenándose a muchos indecisos, sino que daban con ello a la reacción un motivo de protesta que estaba deseando encontrar. La consecuencia lógica de su acto fue que, en adelante, habría que confiar menos en el apoyo de la clase media y más en el de la clase trabajadora si no querían hundirse. Pero, absorbidos como estaban por las presiones políticas de aquel momento, no pudieron ver todo esto» (Brenan 1978, 294).

Lo cierto es que, tras el fuerte debate entre partidarios de una u otra postura, los artículos quedaron redactados del siguiente tenor:

Art. 26. Todas las confesiones serán consideradas como Asociaciones sometidas a una ley especial.

El Estado, las regiones, las provincias y los Municipios, no mantendrán, favorecerán, ni auxiliarán económicamente a las Iglesias, Asociaciones e Instituciones religiosas.

Una ley especial regulará la total extinción, en un plazo máximo e dos años, del presupuesto del Clero.

Quedan disueltas aquellas Ordenes religiosas que estatutariamente impongan, además de los tres votos canónicos, otro especial de obediencia a autoridad distinta de la legítima del Estado. Sus bienes serán nacionalizados y afectados a fines benéficos y docentes.

Las demás Ordenes Religiosas se someterán a una ley especial votada por estas Cortes Constituyentes y ajustadas a las siguientes bases:

1. *Disolución de las que, por sus actividades, constituyan un peligro para la seguridad del Estado.*

2. *Inscripción de las que deban subsistir, en un Registro especial dependiente del Ministerio de Justicia.*

3. *Incapacidad de adquirir y conservar, por sí o por persona interpuesta, más bienes que los que, previa justificación, se destinen a su vivienda o al cumplimiento directo de sus bienes privativos.*

4. *Prohibición de ejercer la industria, el comercio o la enseñanza.*

5. *Sumisión a todas las leyes tributarias del país.*

6. *Obligación de rendir anualmente cuentas al Estado de la inversión de sus bienes en relación con los fines de la Asociación.*

Los bienes de las Ordenes religiosas podrán ser nacionalizados.

Art. 27. *«La libertad de conciencia y el derecho de profesar y practicar libremente cualquier religión quedan garantizados en el territorio español, salvo el respeto debido a las exigencias de la moral pública.*

Los cementerios estarán sometidos exclusivamente a la jurisdicción civil. No podrá haber en ellos separación de recintos por motivos religiosos.

Todas las confesiones podrán ejercer sus cultos privados. Las manifestaciones públicas del culto habrán de ser, en cada caso, autorizadas por el Gobierno.

Nadie podrá ser compelido a declarar oficialmente sus creencias religiosas.

La condición religiosa no constituirá circunstancia modificativa de la personalidad civil ni política, salvo lo dispuesto en esta Constitución para el nombramiento de Presidente de la República y para ser Presidente del Consejo de Ministros.»

Estos artículos, a pesar de las agrias discusiones, fueron votados mayoritariamente por los diputados. Pero, sólo por los que estaban presentes. 178 a favor y 59 en contra. Lo que quiere decir que la mayoría de los diputados se ausentaron en el momento de la votación rehuendo así el tomar una decisión sobre este particular. Junto a estos artículos, la Constitución del 31 recogía también otros en los que se materializaba la libertad de conciencia. Así el artículo 34 reconocía la libertad de opinión: «Toda persona tiene derecho a emitir libremente sus ideas y opiniones, valiéndose de cualquier medio de difusión, sin sujetarse a previa censura. En ningún caso podrá recogerse la edición de libros y periódicos sino en virtud de mandamiento de Juez competente. No podrá decretarse la suspensión de ningún periódico sino por sentencia firme».

El artículo 38 reconocía el derecho de reunión: «Queda reconocido el derecho de reunirse pacíficamente y sin armas. Una ley especial regulará el derecho de reunión al aire libre y el de manifestación». Y en el 48 la libertad de enseñanza y de cátedra: «El servicio de la cultura es atribución esencial del Estado, y lo prestará mediante instituciones educativas enlazadas por el sistema de la escuela unificada. La enseñanza primaria será gratuita y obligatoria. Los maestros, profesores y catedráticos de la enseñanza oficial son funcionarios públicos. La libertad de cátedra queda reconocida y garantizada. La República legislará en el sentido de facilitar a los españoles económicamente necesitados el acceso a todos los grados de enseñanza, a fin de que no se hallen condicionados más que por la aptitud y la vocación. La enseñanza será laica, hará del trabajo el eje de su actividad metodológica y se inspirará en ideas de solidaridad humana. Se reconoce a las Iglesias el derecho, sujeto a inspección del Estado, de enseñar sus respectivas doctrinas en sus propios establecimientos». En definitiva, este artículo consagra una enseñanza laica, generalizada y gratuita. Un elemento más en la clarificación de las relaciones entre el Estado y la Iglesia que detentaba el monopolio en la educación primaria y secundaria.

Tanto los artículos expresamente referidos a la libertad de conciencia como el resto de derechos y libertades indirectamente relacionados con ella, han merecido numerosos comentarios, de todo tipo. Para Basterra, si bien el artículo 3 y el 27 constituyen preceptos aceptables para el ambiente de 1931, sin embargo, el artículo 26 resulta «intransigente, partidista, vindicativo y, hasta nos atreveríamos a decir ilegal» y, a la postre produciría frustración y amargura, y hasta resentimiento entre los católicos» (Basterra 1989, 280-281). Otros ponen más el acento en que constituya la primera experiencia constitucional de separación Iglesia-Estado y las consecuencias restrictivas de derechos que supuso: «La libertad religiosa de la Constitución de 1931 significa, también, una reacción contra la confesionalidad tradicional, pero con un matiz muy peculiar: la reacción anticonfesional no se produce en un clima de libertad religiosa, sino en el propósito político de limitar la influencia de la Iglesia católica, en cuanto que se considera un obstáculo histórico a los ideales que animan la Constitución republicana» (Amorós 1984, 66). «En el modelo final de la Constitución de la Segunda República, en el fondo hay una valoración negativa de lo religioso, en concreto de la Iglesia católica, a la que se somete a un Derecho especial desfavorable. De ahí el recorte y limitación a que se somete el derecho de libertad de culto, al exigir para las manifestaciones públicas autorización gubernativa en cada caso particular» (Llamazares 1997, 213).

Tanto como para afirmar que hay una actitud negativa hacia el fenómeno religioso no parece que haya huellas explícitas en el texto constitucional de 1931. Lo que sí parece bastante claro es que sorprende «la atención pormenorizada que dedica al problema religioso, dejando un pequeño margen de acción al legislador ordinario» (Ibán, Prieto y Motilla 1997, 54). Sí que, en efecto, parece una regulación demasiado prolija que trasluce una cierta desconfianza hacia futuras legislaciones. De ahí que la expulsión de los jesuitas se «constitucionaliza» para que no quede al albur del gobierno de turno. Con esta premisa, me parece de interés el análisis realizado por estos tres autores que diseccionan la cuestión religiosa en la Constitución en torno a tres aspectos: el ámbito de los principios, la posición de la Iglesia y de las órdenes religiosas y la adopción de medidas secularizadoras. En relación con el primer aspecto, la Constitución de 1931 sigue la estela de otras constituciones democráticas vigentes en esa época. En este sentido, irían las declaraciones sobre la aconfesionalidad del Estado (art. 3), la incompetencia de éste en materia religiosa, así como el principio de igualdad y el de libertad religiosa, con la restricción de tener que solicitar permiso gubernativo para las manifestaciones públicas (art. 27).

Realmente, los problemas vinieron a raíz del artículo 26 en el que se fija la posición jurídica de las iglesias y las órdenes religiosas. Esta quedaba fijada en torno a varios puntos. Por un lado, se someten a una legislación especial en contra de lo mantenido inicialmente de considerar a la Iglesia como un ente de derecho público. Además, cerraba el canal de financiación a cargo de los presupuestos de las instituciones públicas, una de las principales fuentes económicas de la Iglesia. También se decretaba la disolución de la Compañía de Jesús y la nacionalización de sus bienes con un texto, sin duda, retorcido. Finalmente, se establecían unas rigurosas bases que debían seguirse en la legislación ordinaria que fijase definitivamente el estatuto jurídico de la Iglesia y de las órdenes religiosas. Además, como ya se ha mencionado, en otros artículos de la Constitución de 1931, se recogían otros aspectos dirigidos a materializar la aconfesionalidad del Estado: el reconocimiento del divorcio, la enseñanza laica, cementerios civiles y no religiosos, etc.

Las medidas secularizadoras tomadas por el primer gobierno republicano para concretar los preceptos constitucionales acabó por enajenar la confianza de importantes sectores de la sociedad española vinculados a la Iglesia católica. Las medidas legislativas se centraron en la efectiva materialización de la expulsión de la Compañía de Jesús y la nacionalización de



sus bienes, la secularización de los cementerios y el reconocimiento del divorcio. La Ley de Confesiones y Asociaciones Religiosas, entre otras iniciativas legislativas que provocó también un incidente serio con el Presidente de la República, N. Alcalá Zamora. También fue polémica la regulación del matrimonio. La Ley de Matrimonios Civiles de 28 de julio de 1932 estableció que sólo el matrimonio civil tendría efectos civiles, que constituía la única forma de matrimonio (art. 1.1) y que la jurisdicción competente para conocer todas las cuestiones sobre la aplicación de la ley era la civil (art. 4). A través de esta ley, se invertía la regulación anterior del artículo 42 del Código civil. Desaparecía la mención al matrimonio canónico. El 3 de marzo de 1932 se aprobó la Ley de Divorcio que también se dirigía, como en el caso anterior, a la delimitación de las esferas estatal y eclesial. Instituyó un amplio sistema facilitador de la disolución conyugal en el que se incluía el mutuo disenso como causa válida del divorcio.

Se ha acusado a los dirigentes del gobierno republicano de falta de tacto y de sentido de Estado al tratar de esta forma la cuestión religiosa que, a la postre, sería uno de los aspectos esgrimidos contra la misma República por quienes conspiraban por derribarla. Los juicios de algunos historiadores, como el Brennan citado antes, parecen ir por esta línea. No es fácil, a estas alturas, meterse a adivino de lo que pudo ser y no fue. Primero, porque, al margen de la cuestión religiosa, poderosas fuerzas sociales, grupos de interés, entre ellos, la Iglesia, ya estaban aliándose en su contra. No le falta razón a J. de Lucas cuando afirma que «pese al clima de recelo y al pesimismo que se detectan en amplios sectores de la jerarquía católica ante el advenimiento de la II República, de hecho fueron numerosas las comunicaciones de obediencia y respeto de esos mismos sectores a las nuevas autoridades». Todo cambió, sin embargo, a partir de dos hechos significativos: «las instrucciones de la Secretaría de Estado del Vaticano para las elecciones a Cortes Constituyentes, con fecha de 29 de abril» y «la actitud beligerante del Primado, cardenal Segura, y su enfrentamiento con el Gobierno». El primer hecho, sin ir en esa dirección, no obstante, legitimó las actitudes más hostiles hacia la República que fueron aumentando en número (Lucas 1984, 546).

Además, porque, en realidad, era la primera vez que se tomaban en serio medidas secularizadoras, que se intentaba una empresa verdaderamente democrática. Por primera vez se tomaba en serio la separación Iglesia-Estado. Algo que países como Francia –también con esa «mayoría sociológica» de católicos– hacía décadas que se había logrado. Quizá por la

importante presencia de protestantes y judíos. Desde nuestra perspectiva histórica, la expulsión de los jesuitas, a quienes se les consideraba entrometidos en todas las tramas del poder de la monarquía, puede parecernos excesiva. Pero no parece tan descabellado el que los cementerios sean civiles, que, en definitiva, a un no católico lo pueden enterrar, que el matrimonio civil sea la forma válida para realizar el matrimonio, que se admita el divorcio, que sean los tribunales civiles los competentes para resolver las cuestiones derivadas, etc. Lo mismo puede decirse de cuestiones más importantes como la enseñanza laica, general y gratuita. No parece que deba producir tanto asombro, salvo, claro está, en un país donde ha sido tan estrecha la relación entre el poder de la institución eclesial y el Estado.

7. LAS LEYES FUNDAMENTALES: DE LA INTOLERANCIA BAJO PALIO A LA VATICANA LIBERTAD RELIGIOSA

El régimen del General Franco surgido con y tras la guerra civil fue sobre todo, por un lado, la materialización del proyecto político de la ideología del nacionalcatolicismo y, por otro, como ha afirmado recientemente el historiador Santos Juliá, una ruptura respecto a la larga trayectoria hacia la democracia y respecto a los intentos de reforma del Estado iniciados a principios del siglo XIX (Juliá 1998). En efecto, es un régimen en el que lo político y lo religioso se encuentran estrechamente mezclados. Es un *Estado semítico*, como afirmara A. Castro, pues sólo en la otra orilla de Mediterráneo, y no en los otros lares más racionalistas y democráticos, más «protestantes», puede contemplarse el que la autoridad política vaya «bajo palio». Y es que el mismo régimen franquista era un régimen «bajo palio», en el estricto sentido de la palabra, en el que, a costa de la intolerancia pública de otras religiones y creencias y de la confesionalidad del Estado, se obtenía la «consagración» del general y de su dictadura²⁷. Se protegía bajo el paraguas eclesial. Sólo así se explica que, desde un principio, desde

²⁷ Esta es una idea muy sugerente de J. I. Lacasta, de la que me sirvo en este texto. Lacasta la expone del siguiente modo en un artículo sobre la relación de Ortega y Gasset y el franquismo: «(P)or más que algunos se empeñen, en España no se puede ser liberal ni demócrata sin rechazar al completo el abyecto régimen del general Franco. Sin criticar aquel *Estado semítico* como lo llamó Américo Castro ya en 1968, porque ese espectáculo del Jefe de Estado bajo eclesial palio, esos ministros opus-deístas, le hacían reflexionar con sorna a Castro que 'el estar soldados la religión y el Estado es un fenómeno semítico (Israel, Marruecos,...) y 'no occidental'» (LACASTA 1998, 15).



el alto clero y desde las instancias del nuevo régimen se calificase al levantamiento militar de «cruzada» como si se tratase de retomar los viejos ideales medievales. La Iglesia oficial legitimó así la guerra civil. Lo cual revestía al régimen y a su titular de un aura especial pues, como la propaganda franquista reiteró con insistencia y según los Principios del Movimiento Nacional que él mismo se otorgó, Franco sólo será responsable de sus actos «ante Dios y ante la historia».

A pesar de todo, la regulación de la confesionalidad estatal y de la intolerancia religiosa desde 1936 hasta la Constitución de 1978 pasará por dos momentos distintos: 1.– En primer lugar, su regulación en las Leyes Fundamentales hasta 1967, en las que se vuelve a la redacción de 1876, aunque con una fuerte carga emotiva y retórica, sobre todo en el artículo 6 del Fuero de los Españoles, de 1945, y el principio II de la Ley de Principios del Movimiento Nacional, de 1958. 2.– Por otra parte, la posición del régimen en materia religiosa cambió a raíz de la nueva postura de la Iglesia católica sobre la libertad religiosa a partir del Concilio Vaticano II. Así, la Ley de Orgánica del Estado, de 1967, modificará la fuerte confesionalidad del artículo 6 del Fuero de los Españoles y, del mismo año, una Ley de Libertad Religiosa recogerá el significado eclesial propuesto por la Declaración *Dignitatis Humanae*.

En efecto, desde un principio, la Iglesia católica salió muy reforzada de su alianza con el bando insurrecto al que encomendó la cruzada de reconquistar a España para el catolicismo. Esta alianza fue sellada tanto por las declaraciones del alto clero en favor del ejército de Franco, como por las decisiones tomadas por éste por las que desmontó el marco normativo de la República. Ejemplo de lo primero será la pastoral del 1 de julio de 1937 suscrita por el episcopado español en favor del bando nacional. Como contrapartida, Franco derogó sucesivamente la legislación republicana: una ley de 12 de marzo de 1938 dejó sin validez la ley republicana sobre el matrimonio civil; un Decreto de 3 de mayo de 1938 restableció en España la Compañía de Jesús; el 10 de diciembre de 1938 derogó la Ley de secularización de los cementerios; otra de 2 de febrero de 1939, La ley sobre confesiones y congregaciones religiosas; el 23 de septiembre de 1939, la ley del divorcio; el 9 de noviembre de 1939 se restablecen las ayudas presupuestarias al clero,...; «éstas no son sino algunas muestras de la obra legislativa emprendida para devolver al catolicismo la situación de que la había privado la República» (Basterra 1989, 221-222).

Pero estas medidas muestran el cariz represor, intolerante y arbitrario del nuevo régimen. La Ley de 1938 derogó la de Matrimonios Civiles de 1932 con efecto retroactivo: declaró nulos todos los matrimonios civiles realizados al amparo de la Ley de 1932 y, además, estableció la validez civil de los matrimonios canónicos realizados durante ese período a través de su inscripción de oficio en el Registro Civil. Por una Orden de 22 de marzo de ese mismo año prescribió la expresa declaración de acatolicidad de los cónyuges que hubiesen celebrado un matrimonio civil. Otra Orden de 1941, de 10 de marzo, ordenó que los jueces no permitiesen matrimonios civiles, salvo que los cónyuges probasen fehacientemente que no son católicos —que no están bautizados—. Con ello que darse sentido al artículo 42 del Código civil, para que no hubiese dudas.

Estas medidas legislativas concretas fueron acompañadas por solemnes declaraciones de confesionalidad estatal. El Fuero del Trabajo, de 1938, declaró que *«Renovando la tradición católica de justicia social y alto sentido humano que informó la legislación de nuestro glorioso pasado, el Estado asume la tarea de garantizar a los españoles la Patria, el Pan y la Justicia»*. Y el artículo 1 de la Ley de Sucesión en la Jefatura del Estado, de 1946: *«España, como unidad política, es un estado católico, social y representativo que, de acuerdo con su tradición, se declara constituido en Reino»*. Pero, fue, realmente, el artículo 6 del *Fuero de los Españoles* el que reguló la confesionalidad del Estado franquista en una declaración inspirada en el artículo 11 de la Constitución de 1876²⁸. Pues bien, este artículo, en su primera redacción, decía:

«La profesión y práctica de la Religión Católica, que es la del Estado español, gozará de la protección oficial.

Nadie será molestado por sus creencias religiosas ni el ejercicio privado de su culto. No se permitirán otras ceremonias ni manifestaciones externas que las de la Religión Católica».

El parecido con el artículo 11 de la Constitución de 1876 es «a grandes rasgos». Lo cierto es que en el primer párrafo se hace manifestación explícita de la confesionalidad estatal: la religión católica es la del Estado español y gozará de protección oficial. En el segundo, se prohíbe cualquier

²⁸ Esta semejanza ha sido puesta de manifiesto en numerosas ocasiones por los estudiosos de la libertad religiosa. Puede verse FUENMAYOR (1974), p. 154; SUÁREZ PERTIERRA (1978), p. 15; BASTERRA (1989), p. 223.

manifestación o ceremonia pública de toda religión que no sea la católica, aunque se permitan en privado. En esta ocasión, esta regulación no ocasionó, como en 1876, ningún conflicto con la Santa Sede de manera que pudo subscribirse un Concordato en 1953 que estipulara las relaciones entre el Estado español y la Iglesia católica y que supuso un importante apoyo para el régimen franquista. Su artículo 1 afirmaba: «*La Religión Católica, Apostólica, Romana sigue siendo la única de la nación española y gozará de los derechos y prerrogativas que le corresponden en conformidad con la ley divina y el derecho canónico*».

Confesionalidad nítida, cargada de retórica prescriptiva en la medida en que afirma categóricamente la catolicidad de la nación española –la religión católica «sigue siendo la única»– y en la que se apunta otro aspecto no menor: que se abre el ordenamiento jurídico español a la recepción del derecho canónico. Apela al «argumento sociológico» como si hiciese falta reiterarlo para hacerlo realidad. Lo cierto es que el Concordato estatuye una situación de privilegio para la Iglesia católica.

Las cosas no cambian demasiado cinco años más tarde cuando se aprueba la *Ley de Principios del Movimiento Nacional*. Todavía en 1958, es decir, 22 años después del Glorioso Alzamiento, el preámbulo de esta Ley hace explícita manifestación a la retórica nacionalcatólica: «Yo, Francisco Franco Bahamonde, Caudillo de España, Consciente de mi responsabilidad ante Dios y ante la Historia, en presencia de las Cortes del Reino, promulgo como Principios del Movimiento Nacional, entendido como comunión de los españoles en los ideales que dieron vida a la Cruzada...». El Principio II es el que más claramente hace referencia a la catolicidad del Estado:

«La Nación española considera como timbre de honor el acatamiento a la Ley de Dios, según la doctrina de la Santa Iglesia Católica, Apostólica y Romana, única verdadera y fe inseparable de la conciencia nacional, que inspirará su legislación».

Clarísima confesionalidad de corte doctrinal que no se entiende sin la ideología nacionalcatólica que está detrás: la religión católica como fundamento de la conciencia nacional. Además de comprometer al Estado a la supervisión eclesial de su legislación: la doctrina de la Santa Iglesia Católica, Apostólica y Romana no sólo es base de la conciencia nacional y timbre de honor, sino que, además, inspirará la legislación estatal. No sólo es que el Estado reconozca su incompetencia en materia religiosa, sino que otorga

a la Iglesia el derecho y el deber de controlar su legislación. Además, el principio VII establecía que la forma política del Estado, «dentro de los principios inmutables del Movimiento Nacional», «la Monarquía tradicional, católica, social y representativa». Y el principio IX especifica que «el ideal cristiano de la justicia social, reflejado en el Fuero del Trabajo, inspirará la política y las leyes». A la vista de semejante hipostasiación de la confesionalidad estatal, creo que no les falta razón a Prieto cuando hace el siguiente comentario sobre estos principios y sus consecuencias: «Formalmente, por tanto, el Estado asume que el magisterio de la Iglesia católica desempeña una función normativa precisa como fuente de Derecho y límite de legitimidad de las normas estatales» (Prieto en Ibán, Prieto y Motilla 1997, 58). En realidad, estos principios son el máximo exponente del Estado semítico al que se refería A. Castro, del Estado «bajo palio» que caracteriza al régimen surgido del 18 de julio del 36.

La combinación de lo pactado en el Concordato y la legislación franquista otorga, sin duda, un estatuto muy especial a la Iglesia. Sobre esto, Llamazares ha escrito que: «De la combinación del Concordato con la Ley de Principios del Movimiento Nacional resulta la *formulación más extrema de confesionalidad doctrinal*. De ahí que las relaciones entre los respectivos ordenamientos tenga lugar a través de las técnicas de la *remisión formal y del reconocimiento de efectos* en su más pura expresión de, no sólo admitiendo el Derecho estatal la competencia de los tribunales canónicos en relación con una y otra técnica, sino atribuyéndoles esa competencia con carácter exclusivo» (Llamazares 1997, 216-217). Prieto señala que el estatuto privilegiado de la Iglesia católica se manifestó en tres ámbitos distintos: en la libertad y autonomía de la Iglesia; en los beneficios jurídicos, económicos y administrativos que favorecen al clero y a los religiosos y a los lugares y objetos de culto; y, finalmente, en relación al compromiso del Estado de favorecer la difusión de la doctrina católica. Por la primera, se reconoce que la Iglesia es una sociedad perfecta e, incluso, que el ordenamiento jurídico canónico es anterior al del Estado. Este reconocimiento y esta autonomía y libertad, consecuencia de su «soberanía espiritual» se concreta en la libertad de comunicación entre la Santa Sede y los obispos, libertad de magisterio, capacidad patrimonial plena, posibilidad de crear asociaciones, etc. Respecto a los beneficios jurídicos, económicos y administrativos están los siguientes: exención del servicio militar, «privilegio de fuero», protección especial de los lugares y objetos de culto, exención



impositiva y, además, una fuerte ayuda financiera del Estado para sufragar los gastos de la Iglesia —sueldos y remuneraciones del clero, sostenimiento del culto, etc.—. Por último, y no es el privilegio menor, el Estado entrega a la Iglesia católica buena parte del sistema de enseñanza a través del cual difundir su doctrina con exclusión de cualquier otra. El Estado pone al servicio de la Iglesia todo el sistema educativo para el cual se prescribe que debe adaptarse al dogma y a moral católica y se hace obligatoria la enseñanza de religión en los niveles universitario y no universitario. Buena parte de la enseñanza privada estuvo durante el franquismo en manos del clero o de confesiones religiosas, además de que en los institutos y escuelas públicas debía impartirse también la moral católica y la religión. Como colofón de este estatuto, el Estado se comprometía a difundir la doctrina de la Iglesia por los medios de comunicación e imponía las formas católicas en varias instituciones civiles. La más importante de ellas, el matrimonio. En este sentido, se reconocía plena validez al matrimonio canónico como el único con efectos jurídicos por encima del mismo matrimonio civil que durante décadas fue estigmatizado y desechado de la sociedad española. Incluso, se otorgaba plena validez civil a las decisiones de los tribunales eclesiásticos en materia de nulidad, separación y disolución del matrimonio en los casos previstos en el derecho canónico, pues es sabido que la Iglesia no admite el divorcio.

En España, el Concilio Vaticano II (1962-65) tuvo una considerable repercusión social y religiosa. La Declaración *Dignitatis Humanae* llegó en un momento de profundos cambios en la sociedad y en la legislación española²⁹. Primero de todo, obligó a un cambio en la regulación de la confesionalidad estatal recogida en el Fuero de los Españoles. La Ley Orgánica

²⁹ El cardenal Vicente Enrique y Tarancón en sus *Confesiones* (1996) trata, entre otras cosas, dos cuestiones de interés para entender la situación de la Iglesia en España en esos años y la repercusión del Concilio Vaticano II. Por un lado, el surgimiento de un sector «contestatario» entre los sacerdotes españoles contrarios al régimen franquista y partidarios del retorno a un sistema de libertades. Por otro lado, hace un repaso interesante a las repercusiones del Concilio Vaticano II en España. Resulta muy interesante para conocer los movimientos internos de la Iglesia española así como la evolución de sus relaciones con el régimen franquista. Entre otras cosas, afirma: «... lo cierto es que si el Concilio fue aceptado con gozo rebosante por los católicos que eran partidarios de una clarificación de la realidad político-religiosa española, fue aceptado más bien con resignación y con un criterio tan restrictivo que casi lo hacía inoperante por los que seguían considerando que la situación político-religiosa española era la ideal, la única plena y totalmente católica que, además, salvaguardaba todas las esencias de la patria» (TARANCÓN 1996, 217). En otro lugar, escribe: «La celebración del Concilio Vaticano II fue un auténtico revulsivo para el catolicismo español. Nos sentíamos tranquilos y seguros porque estábamos arropados por un régimen confesional...» (237).

del Estado de 1 de enero de 1967 cumplió este fin. Por otro lado, obligó también a recoger la vaticana libertad religiosa, lo que se hizo por Ley de Libertad Religiosa –Ley 44, de 28 de junio– del mismo año.

La Ley Orgánica del Estado mantuvo el primer apartado del artículo 6 del Fuero de los Españoles, esto es, la confesionalidad del Estado, y modificó el segundo que quedó de la siguiente manera:

«El Estado asumirá la protección de la libertad religiosa, que será garantizada por una eficaz tutela jurídica que, a la vez, salvaguarde la moral y el orden público».

Hay, pues, una apuesta por la libertad religiosa, aunque, bajo la férula del régimen, se quedó en mera retórica. Todo hay que decirlo: hecha la reforma a regañadientes, no tuvo apenas repercusión práctica en la sociedad, pues –no puede olvidarse–, a pesar de todo, las manifestaciones y ceremonias públicas quedaban siempre supeditadas a «la moral y el orden público». Es sabida la amplitud de posibilidades de restricciones que, bajo el franquismo, implicaba este concepto jurídico indeterminado que es «el orden público». De facto, no existió nada parecido a la tolerancia ni a la libertad religiosa no sólo por el concepto de orden público, sino porque también estaban restringidas otras libertades conexas a la misma: la libertad de expresión, la libertad de cátedra, derecho de reunión y manifestación, etc.

Por supuesto, durante este período de reformas y de aperturas no se modificó la legislación civil sobre matrimonios que seguía primando el canónico con plenos efectos civiles. El artículo 42 del Código civil, las leyes y órdenes que lo completaban siguieron en pleno vigor. Así que apertura y tolerancia real no hubo mucha. Tan sólo leves reformas. El 26 de octubre de 1956 fue modificado el Reglamento del Registro Civil de 1870 para que se permitiese el matrimonio civil no sólo a los no católicos, esto es, no bautizados, sino para que pudiesen hacerlo los «apóstatas», previa información a la diócesis correspondiente y con la condición de que no se podía realizar dicho matrimonio hasta que transcurriera un mes de la notificación. Una Ley de 2 de abril de 1958 modificó el artículo 42 del Código civil, pero tan sólo introdujo cambios semánticos, no sustanciales³⁰. Siguió manteniéndose dos «clases» de matrimonio: el canónico «cuando uno al

³⁰ Vid. ENTRENA, 1990, *Matrimonio, separación y divorcio*, 3.ª edic., Pamplona, Aranzadi, p. 154.

menos de los contrayentes profese la religión católica», y el civil «cuando se pruebe que ninguno de los contrayentes profesa la religión católica». Sólo, como consecuencia del influjo del Concilio Vaticano II, se aligeró en 1969 la prueba de que no se profesa la religión católica ya sea mediante certificación de adscripción a otra confesión o mediante declaración expresa del interesado.

Pero, es que ni siquiera la aprobación de la Ley de Libertad Religiosa cambió mucho el sistema de derechos y libertades. El preámbulo de la ley es un ejemplo de los difíciles equilibrios que tuvieron que hacer la Iglesia y el régimen para sacarla adelante sin que ninguno de los dos moviese un ápice sus posiciones doctrinales³¹. En efecto, por un lado, retrotrae la innovación legislativa a las normas fundamentales del régimen —en este caso, el art. 6 de los Fueros de los Españoles, del que se ilustra que ya ha sido modificado, y el principio II de la Ley de Principios del Movimiento Nacional— y recuerda que la doctrina de la Iglesia católica no sólo es la del Estado, sino que inspirará la legislación del Estado. Como consecuencia de esta vinculación ideológica, el Estado procede a adecuar su legislación a la nueva doctrina surgida del Concilio Vaticano II. Por otro lado, en un régimen donde no existen libertades, se reconoce «el derecho civil de libertad religiosa, garantizado por una eficaz tutela jurídica *que a la vez salvaguarde la moral, el orden público y el reconocimiento especial que en aquel ordenamiento jurídico se atribuye a la religión católica*». Mismo de lo mismo: como en el Fuero de los Españoles, aprobado cuando, tras la derrota del Eje, empezaba el aislamiento internacional del régimen, el reconocimiento del derecho civil a la libertad religiosa no pasa de la mera retórica siempre supeditada a lo que más obsesionaba a las autoridades: la moral y el orden público.

Ciertamente, la ley recogió en su articulado las ideas básicas surgidas de la Declaración conciliar. Su artículo 1 aseguraba a los individuos «la inmunidad de toda coacción en el ejercicio legítimo del derecho» a la libertad religiosa. Incluso, se garantizaba «la profesión y práctica privada y pública de cualquier religión». Pero, todo esto quedó en papel mojado. El mismo artículo 1.3 decretaba que «el ejercicio del derecho a la libertad religiosa concebido según la doctrina católica, ha de ser compatible en todo caso con la confesionalidad del Estado español proclamada en sus Leyes

³¹ Pérez-Llantada lo ha puesto así de manifiesto: «El Preámbulo (de la Ley de Libertad Religiosa) es claramente indicativo de las dificultades del legislador para plasmar una norma de convivencia bajo el nuevo régimen de 'confesionalidad-libertad religiosa'» (PÉREZ-LLANTADA 1974, 312).

Fundamentales». En virtud de estas declaraciones, la libertad religiosa tal y como era proclamada en la ley fue maniatada e ignorada por las autoridades. Incluso, éstas ignoraron también las mismas recomendaciones vaticanas. Y hubo mucha gente que pensó, y piensa todavía, que existió una verdadera libertad religiosa. Pero, nada de eso. Primero, porque las pocas manifestaciones religiosas admitidas por la ley fueron sistemáticamente prohibidas³². Además, porque el concepto mismo de libertad religiosa era muy limitado. No era sino la lectura vaticana de la libertad religiosa y ésta tiene sus limitaciones. Sólo es la libertad religiosa de la Iglesia para realizar su misión espiritual. En realidad, en todo esto, planea una cuestión que no quiero dejar de plantear: ¿Cómo es posible conjugar un régimen de confesionalidad con la libertad religiosa? La libertad religiosa en sentido pleno requiere la separación Iglesia-Estado, así como un conjunto de medidas que afectan a numerosos planos de la vida social que realmente muestren palmariamente que la profesión de creencias religiosas es una cuestión íntima, que relegue el problema de la religión a las conciencias individuales. Nada se hizo, pues confesionalidad es todo lo contrario a la separación Iglesia-Estado. Por ello, me parece también que, de acuerdo con estos argumentos, carece de toda razón Pérez-Llantada al tipificar el régimen estatal posterior a la Ley de Libertad Religiosa con los calificativos «confesionalidad-libertad religiosa». Confesionalidad sí la hubo, y mucha, pero libertad religiosa plena –separación Iglesia-Estado, financiación independiente, enseñanza laica, etc.– no la hubo. Resulta cuanto menos chocante que personas rigurosas hayan estado, y estén, convencidas de este despropósito.

8. LA CONSTITUCIÓN DE 1978

Vista la problemática regulación en materia de religión y de creencias en nuestra historia constitucional, ciertamente el artículo 16 de la Constitu-

³² Comparto la valoración global de Basterra sobre la Ley de Libertad Religiosa y su aplicación bajo el último franquismo: «La valoración global que de esta Ley se puede hacer ahora varía forzadamente de las que entonces se efectuaron y ello es debido a la falta de perspectiva sobre la cuestión de libertad religiosa existente entonces. Es curioso constatar la opinión de autores no sospechosos de parcialidad que veían en la Ley un verdadero reconocimiento de la libertad religiosa. Sin embargo, sería también interesante repasar los archivos de la Administración del Estado para comprobar los cientos y miles de peticiones que las minorías acatólicas le dirigieron para recabar una aplicación correcta y generosa de la Ley que se acomodase al verdadero espíritu de la libertad religiosa tal como estaba manifestado en las diversas Declaraciones de derechos» (BASTERRA 1989, 237).

ción Española de 1978 constituye un hito de considerable importancia al reconocer el derecho fundamental a la libertad ideológica y religiosa. Constituye de hecho, después del tiempo transcurrido, una excepción que se convierte en normalidad. Frente a la constante histórica de confesionalidad estatal y de intolerancia religiosa, se consagra el derecho a la libertad religiosa. Este artículo positiva este derecho en su *apartado primero* cuando afirma que «se garantiza la libertad ideológica, religiosa y de cultos de los individuos y de las comunidades sin más limitación, en sus manifestaciones, que la necesaria para el mantenimiento del orden público protegido por la ley». Su *apartado segundo* prohíbe que alguien sea obligado a «declarar su ideología, religión o creencias». Por último, el *apartado tercero* establece la aconfesionalidad estatal con la precisión de que «los poderes públicos tendrán en cuenta las creencias religiosas de la sociedad española y mantendrán las consiguientes relaciones de cooperación con la Iglesia Católica y las demás confesiones».

Así pues, la Constitución de 1978 culmina, hasta el momento presente, un largo proceso de constitucionalización de la libertad religiosa en nuestro país³³. Este artículo 16 de la Constitución española ha sido, en líneas generales, bien recibido por su carácter superador de las encontradas posturas en materia religiosa que se producen en el siglo XX en la sociedad española y que tienen su máxima expresión, por un lado, en la Constitución de la República Española de 1931, que refleja la vieja tendencia liberal a la laicidad estatal al recoger en su artículo 3 la declaración de que «el Estado español no tiene religión oficial» y, por otro, en el conglomerado normativo de las Leyes Fundamentales del régimen de Franco en el que, no cabe olvidar, es, según el principio II de la Ley de Principios del Movimiento Nacional, de 17 de mayo de 1958, «un timbre de honor» de la nación española –y, por lo tanto, de los españoles– «el acatamiento a la Ley de Dios, según la doctrina de la Santa Iglesia, Apostólica y Romana, única verdadera y fe inseparable

³³ Como correctamente señala Llamazares: «Desde el punto de vista del derecho de libertad de conciencia, la Constitución de 1978 entraña una auténtica fractura en nuestra historia: la intolerancia se sustituye por la libertad y la confesionalidad por la laicidad. Eso es lo que ocurre en nuestro texto constitucional, pero se conservan en él todavía no pocos residuos y reminiscencias de intolerancia y confesionalidad (al igual que ocurre con la propia sociedad), como consecuencia de nuestro largo y cercano pasado. La Constitución y los principios que hemos estudiado son un ya pero sobre todo un *todavía no*. Ahora es necesario acomodar todo el ordenamiento a su norma cimera, eliminando todos los rescoldos contradictorios con ella y optando de *iure condendo* por las fórmulas más armónicas con ella. Es obligación de los poderes públicos (legislativo, ejecutivo y judicial) proceder diligente y escrupulosamente a la depuración del ordenamiento» (LLAMAZARES 1997, 271).

de la conciencia nacional, que inspirará su legislación»³⁴. Laicidad radical teñida de una clara hostilidad hacia la religión católica, de un lado, y confesionalidad igualmente radical que hace que ésta llegue a impregnar los cimientos del Estado y la vida social, de otro, han sido los dos polos entre los que ha oscilado nuestra historia reciente al enfrentarse al reconocimiento y regulación del fenómeno religioso. A la vista de estas experiencias, el artículo 16 de la Constitución vigente parece señalar *un antes y un después*. *Un antes* en el sentido de permitir la superación del viejo conflicto de la «cuestión religiosa» entre partidarios y detractores de la confesionalidad católica del Estado y, por consiguiente, por abrir la vía a la plena incorporación del sistema de derechos y libertades fundamentales recogido en las declaraciones y pactos internacionales, con la libertad religiosa entre ellas, a nuestro ordenamiento jurídico y, en definitiva, a la vida social. *Un después* por cuanto señala el camino por el que deben encauzarse las relaciones del Estado con las diferentes confesiones religiosas en el marco perfilado por dicha libertad y por la tolerancia mutua.

Indudablemente, las declaraciones contenidas en ese artículo deben contemplarse como lo que son: un avance muy meritorio y un distanciamiento frente a la experiencia histórica anterior caracterizada por la represión e intolerancia religiosa. Frente a esas dos actitudes tan contrarias como incompatibles, los constituyentes del 78 habrían contrapesado puntos de vista dispares y optado por una vía intermedia que, apuntándose a la aconfesionalidad estatal, no obstante, compromete a los poderes públicos en políticas de apoyo y promoción de las actividades de la Iglesia católica y de otras confesiones religiosas. En esta línea irían, por un lado, el reconocimiento y garantía de la libertad ideológica y religiosa (art. 16.1) y la no obligación de declarar la ideología, la religión o la creencia (art. 16.2) y, por otro, la recomendación a los poderes públicos a tener en cuenta las creencias mayoritarias de la sociedad española con el objeto de mantener lo que denomina «relaciones de cooperación» que aparecen como obligatorias con la Iglesia católica quedando en un lugar postergado «las demás confesiones».

³⁴ En esta misma línea, escribió muy tempranamente Amorós: «... el texto que regula la "cuestión religiosa" no es: ni vagamente librecultista, como en la Constitución de 1869, ni laicista, como la de 1931; ni tampoco la aceptación más o menos genuina por el Estado de la doctrina de la Iglesia católica, como en el sistema de Leyes Fundamentales del régimen del General Franco. Los precedentes del artículo 16 hay que buscarlos, más bien, en Constituciones modernas —singularmente, de las democracias europeas— y en las Declaraciones internacionales de derechos» (AMORÓS 1984, 40).



Desde la perspectiva histórica que da este somero repaso a los textos constitucionales del pasado, ¡qué duda cabe que el artículo 16 de la Constitución de 1978 resalta por su apuesta en favor de la libertad religiosa al optar por una regulación única y novedosa en nuestra historia constitucional! Sin duda, se ha abierto una nueva etapa en el tratamiento de la libertad de las creencias individuales. Y no sólo en virtud de lo expuesto en este artículo, sino que, en materia de la libertad religiosa, hay más artículos del texto constitucional que son un referente claro. Empezando por el artículo 1 en el que se proclaman como «valores superiores de su ordenamiento jurídico la libertad, la justicia, la igualdad y el pluralismo político» y continuando por el artículo 10 en el que, además de la afirmación de que «la dignidad de la persona, los derechos inviolables que le son inherentes, el libre desarrollo de la personalidad, el respeto a la ley y a los derechos de los demás son fundamento del orden político y de la paz social», añade que «las normas relativas a los derechos fundamentales y a las libertades que la Constitución reconoce, se interpretarán de conformidad con la Declaración Universal de Derechos Humanos y los tratados y acuerdos internacionales sobre las mismas materias ratificados por España». Toda una novedad en nuestra trayectoria histórica al señalar la pauta a seguir en la interpretación de los derechos y libertades fundamentales. También son relevantes para la configuración de la libertad religiosa otros artículos de la Constitución. Especialmente, el artículo 14 en el que se regula el principio de igualdad y la no discriminación por razón de religión y de opinión. Pero, la libertad religiosa tiene una naturaleza expansiva que proyecta su eficacia hacia otras materias también reguladas entre los derechos y libertades fundamentales: por ejemplo, a libertad de expresión y el derecho a la información (art. 20), el derechos de reunión y manifestación (art. 21), el derecho de asociación (art. 22), el derecho a la educación (art. 27) o la objeción de conciencia (art. 30). Pero, todas estas declaraciones toman carta de naturaleza en la organización política y en la vida social gracias a dos importantes artículos: el artículo 9 en el que, además del principio de legalidad, se funda la tesis de la eficacia directa de la Constitución, lo que es de primera magnitud en materia de derechos y libertades fundamentales, y el artículo 53 en el que se recogen la protección jurisdiccional de éstos a través de los tribunales ordinarios y del recurso de amparo ante el Tribunal Constitucional. Todos ellos componen un novedoso entramado jurídico que atraviesa el estatuto de la libertad religiosa y que la incardina en el sistema de derechos y libertades fundamentales.

No obstante, que el artículo 16 de la Constitución, al reconocer el derecho a la libertad religiosa, haya cerrado uno de los capítulos más polémicos de nuestra historia, no quiere decir, sin embargo, que hayan desaparecido totalmente los problemas y el disenso en materia de creencias y de religión. El objeto del debate se ha desplazado de la lucha o la negación de la libertad religiosa a otras cuestiones y aspectos relevantes para la vida social, como son el de la legislación del divorcio, el aborto, la objeción de conciencia, la libertad de enseñanza en relación con la creación de centros o de la enseñanza generalizada de la religión. Son problemas estrictamente no encuadrados en el derecho a la libertad religiosa y que, sin embargo, como afirman Ibán y Prieto, «han constituido el centro de la polémica entre laicismo y confesionalismo, entre Iglesia y Estado» en los tiempos recientes (Prieto en Ibán y Prieto 1989, 98). La existencia de estas polémicas, aunque sean puntuales, en mi opinión, constituyen una poderosa razón para no abandonar el estudio del derecho a la libertad religiosa. Primero de todo, para no perder de vista una perspectiva general y global de todos estos problemas. Además, porque uno de los efectos del reconocimiento del derecho a la libertad religiosa es la vieja aspiración liberal a separar el Estado de la Iglesia, de cualquier Iglesia. Lo cual supone tanto la especificación de cuáles son los ámbitos y límites de actuación del Estado y de los poderes públicos, como de las Iglesias y de las confesiones.

En mi opinión, en torno a la libertad religiosa, existen todavía dos importantes bloques de problemas y de cuestiones a resolver. Un primero, que denomino dogmático-jurídico y que afecta a su definición, a su comprensión como derecho fundamental y a su incardinación en el conjunto del sistema de derechos y libertades recogidos en la Constitución de 1978. O, dicho de otro modo, a su significado, a la explicitación de su naturaleza, a cuestiones sobre su titularidad, a la articulación de las «relaciones de cooperación con la Iglesia católica y las confesiones religiosas», a la materialización de la igualdad religiosa, el respeto de la libertad de las minorías religiosas, etc. También, en definitiva, a la realización de la separación Estado-Iglesia con especial interés en la aconfesionalidad y neutralidad estatal. Existe aquí todo un filón de problemas cuya respuesta dogmática es, en ocasiones, una respuesta sesgada e interesada, especialmente en el caso de la calificación del derecho a la libertad religiosa como un derecho prestacional o, incluso, en el convecimiento de muchos de que en España no se respeta la igualdad religiosa (Peces-Barba 1989, 70 y 1993, 410).

El segundo bloque de cuestiones tiene un marcado relieve institucional y social. El hecho de que la Constitución reconozca el derecho a la libertad religiosa es, sin duda, un hecho importante, pero ello no quiere decir que el reconocimiento constitucional sea ya una garantía de que el discurrir diario de la sociedad española esté plenamente inspirado en este derecho. Sólo desde la ingenuidad del formalismo liberal decimonónico puede realizarse esta afirmación. Debe tenerse en cuenta que si el sempiterno conflicto religioso se ha amortiguado ha sido no sólo en virtud del reconocimiento constitucional de la libertad religiosa, buscando así una salida jurídica a un problema viejo, sino también a esta creciente secularización de la sociedad que ha atenuado el fuego de las pasiones encontradas.

Los sociólogos de la religión han estudiado con detenimiento la evolución de las creencias en España, en particular, la religiosas, y aventuran nuevos procesos sociales. Díaz-Salazar habla así del «vaciamiento» de la religión. Reconoce que Durkheim no tuvo razón cuando predijo que la secularización de las sociedades conduciría a la desaparición de la religión de la vida de las personas. Por el contrario, las sociedades en la actualidad viven un momento de eclosión del sentimiento religioso, pero éste no se dirige hacia las religiones tradicionales, sino hacia nuevos focos de atención. Esto es lo que llama «vaciamiento» de la religión. Por un lado, un cierto hartazgo de las religiones institucionalizadas. No, por ello, crece el indiferentismo, las posiciones agnósticas o ateas, sino que el sentimiento religioso y sus actitudes rituales se dirigen hacia otros focos de atención, ya sean otras religiones, ya sean otros objetos culturales. Creo que estas transformaciones son también datos que el jurista debe tener en cuenta para contristarlos con argumentos que se esgrimen demasiado dogmáticamente.

Por contra, las reacciones institucionales no responden ni al clima necesario para el pleno ejercicio de todos los ciudadanos de su derecho a la libertad religiosa ni a la evolución de la sociedad española. En efecto, existen elementos de juicio que permiten vislumbrar cómo, desde hace pocos años, se está impulsando un proceso de recatolización del país (véase las declaraciones de la nueva Conferencia Episcopal y de su responsable de educación respecto a la necesidad de reivindicar el carácter social de la ética católica privada y de su propuesta para proyectarla sobre la sociedad española) ante el que los poderes públicos permanecen impasibles, en el mejor de los casos. Ahí está, como ejemplo, la polémica sobre la obligatoriedad de la enseñanza de la religión que en el caso de un Estado neutral en

materia religiosa sería impensable. O, a su vez, el reciente acuerdo entre el Ministro de Educación y Ciencia y la Conferencia Episcopal para que el presupuesto público sufrague a un profesorado de religión cuya elección escapa a su competencia. O las noticias sobre los obstáculos a la práctica de religiones minoritarias o, incluso, su prohibición (como ha hecho el gobierno de Canarias al calificar de secta a la iglesia protestante del Ejército de Salvación, *El País*, 2-VI-99). Inclusive, la permanencia todavía de crucifijos en los colegios públicos a pesar de las denuncias de los protestantes (*El País*, 5-VI-99). A la vista de estos y otros datos no debe de extrañar que el gobierno de España haya sido señalado como uno de los que «incumple los compromisos en materia de libertad de religión y de conciencia contraídos con la firma del denominado Documento de Budapest, de 1994, según un informe de la Federación de Helsinki para los Derechos Humanos (no gubernamental)» y que ha sido presentado a la Organización para la Seguridad y la Cooperación en Europa (OSCE) (*El País*, 19 y 20 de abril de 1999).

Pero todas estas prácticas y realidades, en realidad, no encajan con la configuración constitucional del derechos a la libertad ideológica y religiosa del artículo 16 que garantiza un ámbito para la elección de las creencias y para la formación de la propia conciencia, así como para la práctica de los ritos y cultos de las confesiones religiosas. Como libertad para creer o no creer, para profesar cualquier tipo de creencias. El fundamento jurídico n.º 1 de la STC 24/1982, de 13 de mayo, en un largo párrafo que obvia cualquier comentario posterior, lo ha expresado inmejorablemente:

el artículo 16.3 «impide, ..., que los valores o intereses religiosos se erijan en parámetros para medir la legitimidad o justicia de las normas y actos de los poderes públicos. Al mismo tiempo, el citado precepto constitucional veda cualquier tipo de confusión entre funciones religiosas y funciones estatales. Es asimismo cierto que hay dos principios básicos en nuestro sistema político que determinan la actitud del Estado hacia los fenómenos religiosos y el conjunto de relaciones entre el Estado y las iglesias y confesiones: el primero de ellos es la libertad religiosa, entendida como un derecho subjetivo de carácter fundamental que se concreta en el reconocimiento de un ámbito de libertad y de una esfera *agere licere* del individuo; el segundo es el de igualdad, proclamado por los artículos 9 y 14, del que se deduce que no es posible establecer ningún tipo de discriminación o de trato jurídico diversos de los ciudadanos en función de sus ideologías o sus creencias y que debe existir un igual disfrute de libertad religiosa por todos los ciudadanos. Dicho de otro modo, el principio de libertad religiosa reconoce el derecho de los ciudadanos a actuar con plena inmunidad de coacción del

Estado y de cualesquiera grupos sociales, de manera que el Estado se prohíbe a sí mismo cualquier concurrencia, junto a los ciudadanos, en calidad de sujeto de actos o de actitudes de signo religioso, y el principio de igualdad, que es consecuencia del principio de libertad en esta materia, significa que las actitudes religiosas de los sujetos de derecho no pueden justificar diferencias de trato jurídico».

Por eso, a la vista de estas declaraciones, así como de la misma historia de la libertad religiosa resultan harto dudosas algunas de las caracterizaciones realizadas sobre la misma por la dogmática. En particular, su naturaleza prestacional. El apartado 3 del artículo 16, en el que se obliga a los poderes públicos a mantener relaciones de cooperación con la Iglesia católica y con las demás confesiones es el fundamento de las razones en favor de la consideración de la libertad religiosa como un derecho prestacional. Sin embargo, desde la historia y la teoría de los derechos humanos esta caracterización resulta, más bien, extraña, pues este rasgo es el que diferencia a los derechos económicos, sociales y culturales de los derechos civiles y políticos. Esto es, a los derechos inspirados en una concepción «real» de la libertad de los que lo hacen en una concepción «negativa». Y resulta extraña más que nada porque, frente a los clásicos perfiles de la libertad religiosa, los derechos prestacionales exigen al Estado su intervención en la vida social y económica. Exige, frente a la pasividad estatal, que los poderes públicos actúen, que planifique políticas activas dirigidas hacia concretos objetivos. Por el contrario, con el derecho a la libertad religiosa de lo que se trata, precisamente, es de impedir las interferencias estatales en los ámbitos de decisión individual. En realidad, constituye más un deber constitucional del Estado que un derecho prestacional. Hay quien afirma, incluso, que es un deber relativo y con límites temporales.

Precisamente, la existencia de esta obligación de los poderes públicos de mantener las relaciones de cooperación, tal como está estipulado en el apartado 3 del artículo 16 y tal como se ha materializado, pone en cuestión la existencia de una igualdad religiosa y, como se afirmó reiteradamente en el debate constituyente, la aconfesionalidad real del Estado. El devenir mismo de la política legislativa en relación con el artículo 16 pone en cuestión tanto el principio de igualdad en materia de religión y, además, es un apoyo importante en favor de la tesis de la confesionalidad solapada. Y es que pocos días después de publicada en el «BOE» la Constitución aparecieron recogidos los cuatro Acuerdos suscritos entre el Estado español y la

Santa Sede que, desde entonces, regulan sus relaciones y que conforma un estatuto particular y privilegiado en materia económica y en sectores como la enseñanza y el ejército. Esto sucedió el 3 de enero de 1979. Las demás confesiones tuvieron que esperar. El Estado español no suscribió hasta noviembre de 1992 los correspondientes acuerdos con la Federación de Entidades Religiosas Evangélicas de España, con la Federación de Comunidades Israelitas de España y con la Comisión Islámica de España. Se reguló así el ejercicio de estos cultos, pero el contenido de los acuerdos dista mucho de parecerse a los suscritos en 1979 tanto en materia de financiación o de privilegios fiscales como en la enseñanza. De esta manera, en la actualidad existen varios estatutos distintos con los que se clasifica y aclara la relación del Estado con las confesiones. Existen formas estatutarias bien distintas, y así es reconocido por los especialistas en la materia, entre otros el prof. Prieto Sanchís: 1.— El de la Iglesia católica; 2.— El de las confesiones con acuerdo; 3.— El de las confesiones inscritas en el Ministerio de Justicia, pero sin acuerdo; 4.— El de que aquéllas comunidades no inscritas; 5.— El de los individuos que no profesan ninguna religión y que se definen negativamente frente a los grupos anteriores; 6.— El de las sectas o minorías perseguidas (Prieto Sanchís 1996, 48).

Para terminar, voy a hacer más dos ideas del prof. Prieto Sanchís que no son sino consecuencia de la situación descrita. Por un lado, que este diferente estatuto no se proyecta en la desigualdad en el ejercicio de la libertad ideológica y religiosa por parte de los diferentes individuos, confesiones y comunidades, siempre que sus actuaciones sean lícitas. Esto es, que «no hay discriminación en el viejo sentido de privación de derechos o estatus». Sin embargo, estamos ante un caso típico de «efecto perverso» de la aplicación de los medios promocionales del Estado social: esto es, que se discrimina «por la vía positiva de subvencionar, fortalecer o ayudar a las mayorías». Como ha afirmado también el prof. Peces-Barba, la proyección del Estado social al derecho a la libertad religiosa no implica un progreso «en las dimensiones igualitarias de la libertad, sino que, por el contrario, se ahondan las diferencias» (Peces-Barba 1993, 409). O, «por decirlo brevemente, la discriminación se ha trasladado de la estructura del estado de Derecho a la lógica del Estado social» (Prieto Sanchís 1996, 51).

La segunda reflexión final atañe a la configuración del Estado. Sobre esto, de nuevo, hago más las afirmaciones del prof. Prieto Sanchís. Puede afirmarse que si bien «la Constitución no habla de laicismo, ofrece buenas

razones para pensar que el Estado español es laico o no confesional». Esto es, que «respeta y no hace suyas las particulares concepciones de la virtud, que no pretende orientar las opciones éticas de los ciudadanos». Pero que, sin embargo, a la luz de los comentarios y datos aportados, es más que «discutible que en España las instituciones hayan sabido ser fieles al principio laicista» (Prieto Sanchís 1996, 42). Y, en suma, que no les faltaba razón a quienes, desde diversos foros, señalan que la mención del artículo 16.3 debilitaba la aconfesionalidad estatal.

BIBLIOGRAFÍA CITADA

- ALCALÁ-ZAMORA, N., 1998, *Memorias*, Barcelona, Planeta.
- AMORÓS AZPILICUETA, J. J., 1984, *La libertad religiosa en la Constitución española de 1978*, Madrid, Tecnos.
- ARGÜELLES, A., 1970, *La reforma constitucional de Cádiz*, coment. por J. Longares, Madrid, Iter.
- 1989, *Discurso preliminar a la Constitución de 1812*, intr. de L. Sánchez Agesta, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales.
- AZAÑA, M., 1978, *Memorias políticas y de guerra 1931-39*, 2 vols., Barcelona, Crítica, Grijalbo Mondadori.
- 1997, *Diarios 1932-33. Los cuadernos robados*, Barcelona, Crítica, Grijalbo Mondadori.
- AZCÁRATE, G. de, 1967, *Minuta de un testamento*, estudio preliminar de E. Díaz, Barcelona, Ediciones de Cultura Popular.
- BALMES, J., 1988, *Política y Constitución*, selecc. y estudio preliminar de Joaquín Varela, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales.
- BASTERRA, D., 1989, *El derecho a la Libertad religiosa y su tutela jurídica*, Madrid, Univ. Complutense/Civitas.
- BLANCO WHITE, J. M.^a, 1971, *Antología de obras en español*, intr. de V. Llorens, Barcelona, Labor.
- BODIN, J., 1985, *Los seis libros de la República*, selecc. trad. y estudio preliminar de P. Bravo Gala, Madrid, Tecnos.
- BOTTI, A., 1993, *Cielo y dinero. El nacionalcatolicismo en España (1881-1975)*, 1.^a reimp., trad. del autor, Madrid, Alianza Editorial.
- BRENAN, G., 1978, *El laberinto español*, trad. de J. Cano Ruiz, Barcelona, Ruedo Ibérico.

- CASTRO, A., 1987, *La realidad histórica de España*, 9.^a ed., México, Porrúa.
- CLAVERO, B., 1997, *Happy Constitution. Cultura y Lengua constitucionales*, Madrid, Trotta.
- CONTRERAS MAZARIO, J. M., 1994, «Algunas consideraciones sobre la libertad de conciencia en el sistema constitucional español (I)», *Derechos y Libertades*, 3, pp. 131-156.
- 1995, «Algunas consideraciones sobre la libertad de conciencia en el sistema constitucional español (II)», *Derechos y Libertades*, 4, pp. 119-149.
- DÍAZ, E., 1983, *La Filosofía social del krausismo español*, Valencia, Fernando Torres Editor.
- FUENMAYOR, A. DE, 1974, *La libertad religiosa*, Pamplona, EUNSA.
- FUSI, J. P., y PALAFOX, J., 1997, *España: 1808-1996. El desafío de la modernidad*, Madrid, Espasa.
- GIL CREMADES, J. J., 1975, *Krausistas y liberales*, Madrid, Edic. Castilla.
- GIL-ROBLES, J. M.^a, 1998, *No fue posible la paz*, Barcelona, Planeta.
- IBÁN, I. C., y PRIETO SANCHÍS, L., 1989, *Lecciones de Derecho Eclesiástico*, reimp. de la 2.^a edic., Madrid, Tecnos.
- IBÁN, I. C., PRIETO SANCHÍS, L., y MOTILLA, A., 1997, *Derecho Eclesiástico*, Madrid, McGraw-Hill.
- JACKSON, G., 1980, *Entre la reforma y la revolución. La República y la guerra civil 1931-1939*, trad. de R. Fernández Sol, Barcelona, Crítica.
- JULIÁ, S., 1998, «España sin Guerra Civil. ¿Qué hubiera pasado sin la rebelión militar de julio de 1936?» en N. Ferguson, dir., *Historia virtual. ¿Qué hubiera pasado si...?* Madrid, Taurus, pp. 181-210.
- LACASTA, J. I., 1998, «Filosofías del Estado en la crisis del 98» (inédito).
- LUCAS, J. DE, 1984, «La tolerancia en la Constitución española de 1931», en *Historia, Política y Derecho*, Estudios en homenaje al prof. Sevilla Andrés, Univ. de Valencia, pp. 543-562.
- LLAMAZARES, D., 1997, *Derecho de la libertad de conciencia. Libertad de conciencia y laicidad*, Madrid, Cívitas.
- MARTÍNEZ CUADRADO, M., 1991, *Restauración y crisis de la monarquía (1874-1931)*, col. dirigida por M. Artola, Madrid, Alianza Editorial.
- MENÉNDEZ PELAYO, M., 1978, *Historia de los heterodoxos españoles*, 2 vols., Madrid, BAC.
- NIETO, A., 1996, *Los primeros pasos del Estado constitucional*, Barcelona, Ariel.

- PECES-BARBA, G., 1989, «Algunas reflexiones sobre la libertad ideológica y religiosa» en I. Ibán, coord., *Libertad y derecho fundamental a la libertad religiosa*, Madrid EDERSA, pp. 53-71.
- 1993, *Derecho y derechos fundamentales*, Madrid, CEC.
- PÉREZ-LLANTADA, J., 1974, *La libertad religiosa en España y el Vaticano II*, Madrid, Instituto de Estudios Políticos.
- PERLADO, P. A., 1970, *La libertad religiosa en las constituyentes del 69*, Pamplona, Universidad de Navarra.
- PI I MARGALL, Fco., 1903, *Historia de España en el siglo XIX*, 6 vol., Barcelona, Miguel Seguí Edit.
- 1982, *La reacción y la revolución*, estudio preliminar y notas críticas a cargo de A. Jutglar, Barcelona, Anthropos.
- 1986, *Las nacionalidades*, int. de J. Solé Tura, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales.
- PRIETO SANCHÍS, L., 1996, «Igualdad y minorías» en *Tolerancia y minorías. Problemas jurídicos y políticos de las minorías en Europa*, coord. por L. Prieto Sanchís, Cuenca, Universidad de Castilla-La Mancha, pp. 27-66.
- RÍOS, F. DE LOS, 1997, *Obras completas*, 5 vols., edic. de T. Rodríguez de Lecea, Madrid, Fundación Caja Madrid/Anthropos.
- SÁNCHEZ AGESTA, L., 1974, *Historia del constitucionalismo español*, 3.^a ed. revisada, Madrid, Instituto de Estudios Políticos.
- SUÁREZ PERTIERRA, G., 1978, *Libertad religiosa y confesionalidad en el ordenamiento jurídico español*, Vitoria, Edit. Eset.
- TARANCÓN, V. E., 1996, *Confesiones*, Madrid, PPC.
- TOMÁS Y VALIENTE, Fco., 1996, *Constitución: Escritos de introducción histórica*, prol. de B. Clavero, Madrid, Marcial Pons.
- TUÑÓN DE LARA, M., 1980, *La España del siglo XIX*, 13.^a edic., Barcelona, Laia.
- VÉLEZ, R. de, 1812, *Preservativo contra la irreligión o Los planes de la Filosofía contra la Religión y el Estado*, Palma, Imprenta Brusi.

